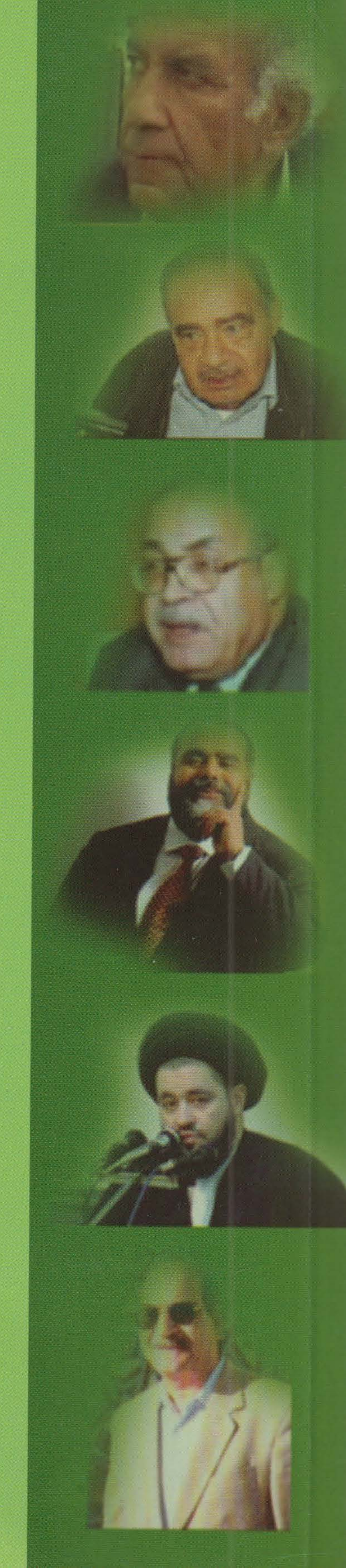


الحداثيون العرب

في العقود الثلاثة الأخيرة

والقرآن الكريم

دراسة نقدية

تأليف

د. الجيلاني مفتاح

الجامعة العالمية الإسلامية . ماليزيا

دار النهضة

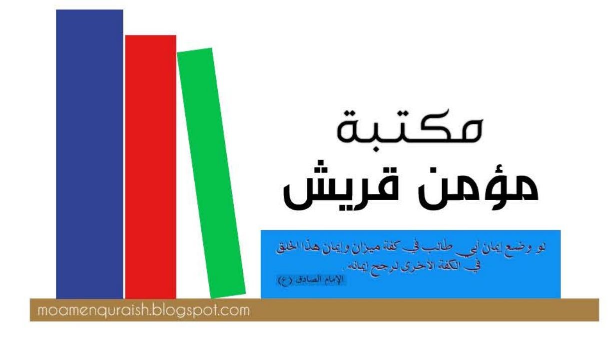
الحداثيون العرب

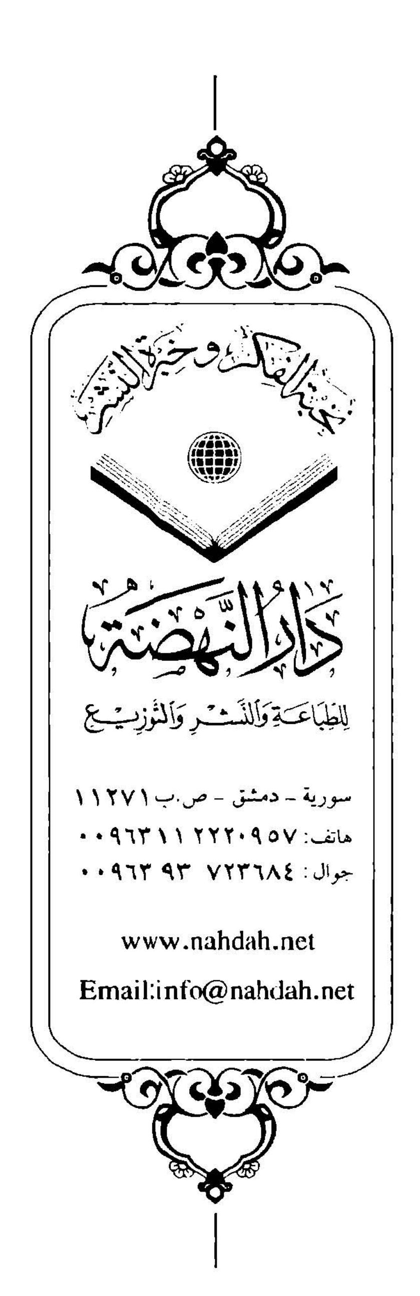
والقرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م





سورية - دمشق - ص.ب ١١٢٧١
هاتف: ٠٠٩٦٣١١٢٢٢٠٩٥٧
جوال: ٠٠٩٦٣٩٣ ٧٢٣٦٨٤
www.nahdah.net
Email:info@nahdah.net



في العقود الثلاثة الأخيرة

والقرآن الكريم

دراسة نقدية

تأليف

د. الجيلاني مفتاح

الجامعة العالمية الإسلامية . ماليزيا

دار النهضة


بسم الله الرحمن الرحيم



الفصل الأول

المقدمة

توطئة:

لم يشهد التاريخ البشري كتاباً حظي بالشرح، والعناية مثلما حظي به القرآن الكريم، بل لم يشهد التاريخ حضارةً اعتمدت في مشروعيتها على مصدر موحّد مثلما حصل للحضارة الإسلامية، التي قام صرحها واستمدت مشروعيتها الفكرية والثقافية والعلمية والسياسية والاقتصادية والتشريعية من القرآن الكريم، غير أنه على الرغم من اختلاف المجالات العلمية، والمشارب الفكرية، والثقافية، وما نتج عنها من اختلاف في النظرة، ظلت حركة تفسير كتاب الله وفهمه تحكمها ـ في كلّ ذلك ومنذ فجرها الأول ـ معايير وضوابط ثابتة وواضحة، لا بُدّ لكل من أراد التصدي لتفسير القرآن الكريم من الاعتراف بها على الأقل نظريّاً، وإن لم يلتزم بمتابعتها عمليّاً. وهذه الشروط قد أجملها الزركشي رحمه الله تعالى في نقاط أربع:

١. الأخذ بما صح عن النبي، من أحاديث في التفسير.

٢. الأخذ بقول الصحابي، وخاصةً فيما لا مجال للاجتهاد فيه، كالأمور الغيبية والناسخ والمنسوخ.

٣. الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى غير معناها الحقيقي، أو إلى غير مرادها.

٤. الأخذ بما يقتضيه الكلام ويدل عليه الشرع.

ولقد استمر المسلمون في مراعاة هذه الضوابط في فهم كتاب الله والاجتهاد في تأويله والاعتقاد باحتوائه على علم الأولين والآخرين، وأنه مصدر هدايتهم وعزهم إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث وقع معظم العالم الإسلامي تحت وطأة الاستعمار وما تبع ذلك من انتشار مناهجه ونظرياته الفلسفية، التي أربكت العقل في عالمنا الإسلامي عموماً والعربي خصوصاً، وزعزعت ثقته بما أنتجه خلال قرون طويلة من الزمن، وأصبح كثير منا ينظر إلى ما استقر عندنا من حقائق ومسلمات، على أنها افتراضات وتخمينات، لا تقوى في نظره على منافسة ما هو سائد ومهيمن من مناهج وفلسفات حديثة ومواكبتها. وكان من حقه بعد وعيه بتخلفه وضياعه وسخطه على الذات، ونقمته على المنابع التي غذَتها طوال قرون خلت، وتصوره بأنها هي مصدر الإثم والخطيئة، أن يبحث عن حل مناسب للخروج من هذا الوضع المتردي الآسن، فكان منه أن قام بعملية جريئة وهوجاء في الوقت نفسه: جريئة في قطعه وطمسه للمنابع والينابيع المحلية المغذية للذات، وعدّها مصدر تخلفنا، حيث أصبح في نظره ومن أهدافه الأوّلية هو تطهير العرب وتحريرهم من كلّ ما له صلة بالقرآن، وما نتج عنه وفي ظلّ سلطانه، من تراث حضاري خلال ثلاثة عشر قرناً، وهوجاء في ربطه للذات بمصادر مستوردة ـ كالفلسفات المادية والوضعية ـ دون مراعاة لأي شروط موضوعية، أو فروق بيولوجية تفصل بين نسقي الحضارتين ـ الإسلامية والغربية ـ بعضها عن بعض، فكادت هذه العملية أن تجهض تماماً على هذا الهيكل المشلول، بدلاً من أن تبعث فيه روح العافية والنشاط.

وأصبح الصراع الداخلي واضحاً، بين أبناء الشعب العربي الواحد؛ بين دعاة هذه المناهج والفلسفات المستوردة، وبين الذين مازالوا يرون ويعتقدون أن في الإسلام حلاً ومخرجاً لأزمتنا. وقد ظهر هذا الصراع واشتد أواره واتضحت معالمه منذ مطلع العقد الثالث من القرن العشرين، حيث أصبح هذا الصراع صراعاً منظماً، يعمل فيه كلّ فريق

على إقصاء خصمه سياسيّاً وفكريّاً، وانقسم الشارع العربي والمثقفون منهم على الخصوص إلى كتلتين:

١. كتلة إسلامية، متمثلة في(الإخوان المسلمين) وبعض الجمعيات والوجوه الإصلاحية.

٢. كتلة متبنية للفكر الغربي بكل تياراته؛ الماركسية والاشتراكية والليبرالية[١] والتي أطلقنا عليها مصطلح **الحداثيين العرب**.

وقد كانت الغلبة السياسية ومنذ ذلك الوقت، وضمن شروط معينة للكتلة الثانية: **الحداثيين العرب** التي حاولت فرض أفكارها، وتنفيذ مشاريعها التنموية والتحرُّرية، بكل ما أوتيت من وسائل، غير أنها باءت كلّها بالفشل، ولم يجْن العالم العربي في ظل قيادة الحداثيين إلا مزيداً من الضياع والتفرق.

إشكالية البحث:

بعد سنين من المعاناة والمقاساة وضمن شروط موضوعية قاهرة وبالتحديد بعد نكسة ١٩٦٧م، بدت عموماً تحولات واضحة في ملامح خطاب معظم رموز هذه الكتلة، حيث كثر اهتمامهم بالتراث الإسلامي عموماً، والقرآن الكريم خصوصاً، متبنين في ذلك نظرةً جديدةً يظهر أنها تفرق بين المنبع والينابيع، تفرق بين القرآن الكريم بوصفه مصدراً للمعرفة، وبين المناهج الأصولية والكلامية والتفسيرية بوصفها ينابيع وأدوات واصلة بين القرآن والإنسان في عالمنا العربي والإسلامي. فاستبدلوا المناهج والنظريات الفلسفية الحديثة كالمادية التاريخية والأنتربولوجيا، والألسنيات المعاصرة بأدوات منهج التفسير الإسلامي، ومتخذين منها أدوات لهم ومناهج في فهم القرآن

(١) ومما تجدر ملاحظته أن هذه التيارات على الرغم من الخلافات الداخلية فيما بينها إلا أنها تلتقي عند هدف واحد وهو محاربة ما يسمونه بالرجعية المتمثلة في التيارات الدينية والمصادر التي تستقي منها أفكارها.

الكريم، متوصلين بذلك إلى أقوال لم يعهد المسلمون مثلها من قبل، كالقول بتاريخية القرآن، وأنه ذو بنية أسطورية متعالية، وأن المصحف الذي بين أيدينا هو نتاج ظروف سياسية وتاريخية معيّنة، وأنه لا يمثّل القرآن الحقيقي، والقول كذلك بثبات المبدأ في التشريع، وتغير الشكل، واشتمال القرآن على النظرية التطورية الداروينية، إلى غيرها من الأقوال التي تمثل إشكاليات عميقة، تستوقف الباحث وتدعوه إلى التأمل والبحث، وإعطاء الرأي المناسب فيها، وفق ما تقتضيه شروط البحث العلمي.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في الأمور الآتية:

١. إنّه بغض النظر عن صواب هذه المحاولات أو خطئها، فإنّها قد تناولت القرآن بفهم جديد، وأثارت إشكاليات جديدة، لم يعهد المسلون مثلها من قبل، الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بدراستها وتحليلها.

٢. وضوح رؤيتهم ودعوتهم إلى تجديد فهم القرآن، فهماً يتناسب والعصر الذي نعيشه، وذلك من خلال رفضهم صراحةً لمناهج التفسير الإسلامي المعهودة، وتبنيهم بدل ذلك لمناهج ونظريات مستوردة، مما يجعل تناولها واختبارها في بحث أكاديمي أمراً ذا أهمية بالغة.

٣. إنّه على الرغم من انتشار هذه الظاهرة، وما يبدو فيها من غرابة، وعدم تناسق مع ما ألّفه المسلمون، واكتساحِها مساحات لا يستهان بها بين الأوساط الثقافية وحتى الشعبية، فإنّ المكتبة الإسلامية لا تزال تعاني من قلة الدراسات النقدية والتحليلية وندرتها حول هذا الموضوع، حيث لا يوجد فيما أعلم دراسةٌ علميةٌ متخصصةٌ تناولت هذه الظاهرة بالبحث والتحليل والنقد ضمن سياقاتها التاريخية والمعرفية، باستثناء بعض الكتابات والردود، والتي إما أنها تناولت كتاباً معيناً كالردود التي وقعت حول كتاب

محمد شحرور: الكتاب والقرآن، أو أنها تناولت عدة كتابات، ولكن على طريقة عرض الرأي ونقده دون ربطها بسياقاتها المعرفية والتاريخية ودونما أي ضوابط منهجية واضحة، مثل كتاب كامل سعفان: هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني، لهذا فإنّ البحث في مثل هذا الموضوع سوف يكون خطوةً جادة لسد هذا النقص، وبادرةً طيبة لدراسات لاحقة.

٤. إنّه على الرغم من غرابة هذه الظاهرة وتبرم بعض المحافظين، وتحفظهم منها إلا أنني ممن يؤمن إيماناً عميقاً، بأن طريقة التحفظ والتشكيك في كلّ جديد، والقطيعة معه دونما أي مبرر علمي، بل لمجرّد أنه مخالف، هي طريقة غير سليمة وليست موافقة لروح شرعنا الحنيف، فكم من آية كريمة تعرض آراء المخالفين وحججهم بأسلوب قد يعجز عنه أصحابها أنفسهم، ثم تعالجها معالجة علمية فتُبقي على ما هو حق وصواب، وتُسقط ما هو باطل وخطأ. وعلى هذا النهج سار سلفنا الصالح، فهاهو الإمام الغزالي يعرض حجج الفلاسفة بأفضل طريقة، ثم يبطل منها ما رآه باطلاً، وكذا الحال مع شيخ الإسلام ابن تيمية في معظم كتاباته. فطريقة الانطواء والانزواء ليست من سِيَم الإسلام وحضارته. لذا يعد البحثُ في مثل هذه الظواهر استجابةً لقيمة من قيم ديننا الخالدة، وذا أهمية بالغة لما يوفره من فرص لتلاقح الفكر الإسلامي قديمه، وحديثه، وتهيئته لحمل الأمانة، والاستجابة الكاملة للتحديات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والفكرية المفروضة عليه داخلياً وخارجياً.

أهداف البحث:

إنّ من أبرز الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها هذا البحث هي:

١. دراسة هذه الظاهرة دراسةً شاملةً، ومحاولة الكشف عن العوامل الفكرية، والسياسية الكامنة خلف ظهورها، واتساعها بهذا الشكل في هذه الفترة الزمنية بالتحديد

وليس قبلها، وبعبارة أخرى وضع الظاهرة في إطارها المعرفي، والتاريخي الصحيح؛ لأن معرفة العوامل والأسباب غالباً ما تساعد في تفسير النتائج.

٢. محاولة رصد مناهجهم وآرائهم ودراستها ونقدها داخليّاً، أي من خلال تصوراتهم هم، وما رسموه لأنفسهم من إطار منهجي، واختبار مدى انسجام أجزائه وتناغمها من عدمه، لأن ذلك خير وسيلة لتقويم الشيء والحكم عليه حكماً منطقيّاً وواقعيّاً وأدعى للإلزام بالنتائج.

٣. الإسهام في تطوير الفكر الإسلامي والمتعلّق بالتفسير على وجه الخصوص، وتحصينه الحصانة العلمية الهادفة وإخراجه من أسلوب التقوقع والانكفاء إلى أسلوب المبادرة والثقة والإقدام.

٤. والأهم من كل ذلك حماية الكتاب الكريم من أي تلاعب أو تحريف، ودفعاً لما قد يوجد في أقوال الحداثيين العرب من شبهاتٍ حوله وزلاتٍ قد تكون عن قصد أو غير قصد.

الدراسات السابقة:

من المهم أولاً الإشارة والتنبيه إلى قلة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع تناولاً مباشراً، فلا يوجد فيما أعلم دراسة علمية متخصصة تناولت هذه الظاهرة بالدراسة والتحليل والنقد، ضمن سياقاتها التاريخية والمعرفية، اللهم إلاّ بعض الكتابات والردود التي يمكن إدراجها بوصفها دراساتٍ وإرهاصاتٍ سابقةً لدراستنا هذه، وهي عموماً تنقسم إلى صنفين:

فأما الصنف الأول: فيتمثل في بعض الردود والدراسات الجزئية التي تناولت كتاباً أو كتاباتٍ لشخصية معينة، كالدراسات التي وقعت حول كتاب محمد شحرور: الكتاب

والقرآن، منها على سبيل المثال كتاب لنشأة الضيفان بعنوان: رد على محمد شحرور، وكتاب: تهافت القراءة المعاصرة لمنير محمد طاهر شوّاف، ولعلّ أفضلَها فيما اطلعت عليه كتابُ الأستاذ ماهر المنجد: الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن دراسةً نقديةً، وهو كتاب حاول فيه صاحبه ضبط القواعد المنهجية التي سار عليها محمد شحرور ومحاولة استخدامها في نقد الكتاب، وقد وُفِّق إلى حدّ كبير في إظهار مواضع القصور التي وقع فيها شحرور، مثل ضعفه الواضح في اللغة العربية التي تعدّ إحدى المرتكزات الأساسية التي بنى عليها نظريته في فهم القرآن، كما وُفِّق أيضاً في كشف الخلفية الفكرية التي انطلق منها الكاتب وهي الفلسفة الماركسية، غير أنه زيادةً على أنَّ دراسته جزئيةٌ، فإنها أهملت الكشف عن السياق التاريخي والمعرفي الذي ظهر فيه كتاب شحرور، مما جعله معزولاً وكأنه لا علاقة له بالحركة الفكرية والصراعات السياسية والأيديولوجية العربية الدائرة الآن، أو كأنه شاردة فكرية لا علاقة لها ببقية الكتابات التي تزامنت معه.

ومن البحوث التي من هذا الصنف كذلك، بحث بعنوان: تقويم منهجية المدرسة الفكرية المعاصرة في التفسير، أبو القاسم حاج حمد نموذجاً لصاحب البحث(الجيلاني بن مفتاح) قدمه بوصفه بحثاً تكميلياً لنيل درجة الماجستير بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا سنة ١٩٩٨م، وقد نشرته مجلة المسلم المعاصر في عدديها الواحد والثاني بعد المئة، وهو على الرغم من اعتنائه بالإطار المعرفي لتفسيرات أبي القاسم حاج حمد واعتماده على النقد الداخلي والخارجي في مناقشة هذه التفسيرات، ووصوله إلى بعض النتائج الطيّبة فإنّه يبقى بحثاً جزئيّاً، ويعد في نظر صاحبه مدخلاً مهمّاً سوف يوظّف كثيراً منه في بحثه هذا.

وأما الصنف الثاني: فهو بعض الكتابات التي لا تختلف عن الصنف الأول من حيث أسلوب العرض والمنهجية إلا بكونها تناولت أكثر من مؤلف على طريقة عرض

الرأي ونقده دون ربطه بسياقاته المعرفية والتاريخية ودونما أي ضوابط منهجية واضحة مثل كتاب فضيلة الدكتور كامل سعفان هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني حيث ابتدأه بالحديث على تاريخ الضجة والفتنة التي أحدثها كتاب محمد خلف الله الفن القَصصي في القرآن والتي ابتدأت سنة ١٩٤٧م وامتدت آثارها إلى ما يزيد عن عقدين من الزمن، وقد استغرق عرض تاريخ هذه الضجة ما يقارب ثلث الكتاب، فهي زيادة على غلبة الطابع السردي عليها، فإنّها خارجة عن الفترة التي نريد تناولها، وسابقة عليها بوقت طويل، أما بقية الكتاب فقد تمحورت حول نصر حامد أبو زيد والفتنة التي أثارتها كتاباته داخل أروقة الجامعة المصرية، وخارجها، واستغلال بعض من أسماهم بالعلمانيين لها للطعن في الدين باسم الدين والنيل من خصومهم الإسلاميين. وقد نجح المؤلف إلى حدّ بعيد في توضيح ما اعترى تلك الفتنة من غموض، وإعطاء صورة واضحة للقارئ حولها، وكل ذلك بفضل قربه ومعايشته لها. ولكن على الرغم من دخول هذا الجزء في حدود بحثنا، إلا أنه زيادةً على غلبة الأسلوب السردي والنقلي فيه، فإنّه جزئي اعتمد مقارعة الآراء وتسفيهها دون التعرض إلى المناهج التي أنتجت هذه الآراء ونقدها وتمحيصها.

وإذا كان كامل سعفان قد اختار نموذجين فإنّ محمد جلال كشك رحمه الله قد ضاعف العدد في كتابه: قراءة في فكر التبعية، فجعله أربعة نماذج، وخصص لكل نموذج فصلاً من فصول كتابه الأربعة. فتحدث في الفصل الأول عن سلامة موسى حيث وصفه بأنه أخطر عملاء الغزو الفكري، ويتمثل ذلك في عداوته للأمة وتراثها وخاصة محاربته للغة العربية ودعوته إلى العامية، واستبدال الحروف اللاّتينية بالحُروف العربية. وتحدث في الفصل الثاني عن علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحُكم، واجتهد في نقض ماورد فيه من آراء وبيان الدوافع الكامنة خلف كتابته، والتي يُرجعها للخيانة والعمالة للاستعمار، وانتهى في تحليله إلى نعت علي عبد الرازق بالجهل والنفاق.

وتحدث في الفصل الثالث عن نصر حامد أبو زيد تحت عنوان أكبر فضيحة في تاريخ الجامعة، ويعني بها الفتنة التي ذكرها كامل سعفان، غير أن الذي تميز به تناول كشك هو تركيزه على المقال الذي تقدم به نصر حامد أبو زيد للترقية، والذي تعرض فيه للإمام الشافعي ونعته بالتعصب للعروبة والانتهازية، إلى غيرها من الآراء التي استطاع كشك دحضها وبيان تهافتها، أما الفصل الرابع فقد خص به محمد سعيد العشماوي تحت عنوان العلمانية والجهلانية تعليقات وتخرصات العشماوي، وهو عبارة عن عرض لبعض آراء العشماوي والرد عليها.

فكما هو واضح فإنّ الفصلين الأولين من الكتاب خارجان عن حدود بحثنا، أما الأخيران فإنّ محتواهما ضعيف الصلة ببحثنا، زيادةً على أن الكتاب في عمومه لا يعدو أن يكون مجرّد ردود لآراء متنوّعة لا يجمعها رابط منهجي واضح، إلا كونها صادرةً عن شخص واحد. ومن الكتابات التي شملت الفترة التي نريد دراستها كتاب اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر لفهد الرومي، الذي يعد من أهم المراجع التي اعتنت بمناهج التفسير في وقتنا الحاضر، غير أنه على الرغم من غزارة مادته واتساعها، لم يُتَعَرَّضْ فيه لكتابات الحداثيين العرب، فضلاً عن ذلك غلبة النزعة المذهبية فيه، والتي جعل منها صاحبها مقياساً للصح والخطأ والحق والضلال، فما وافق مذهبه هو تفسير صحيح وسنّي، وما خالفه فهو تفسير خطأ وبدعة أو ضلال، وكل ذلك يتم في شكل أحكام مسبقة دون بيان المنطق الذي بنى عليه أحكامه، اللهم إلا آراء مذهب الفرقة التي يتبنى فكرها، والتي جعلها منطلقه في إصدار هذه الأحكام فهو على طريق كتب الملل والنحل.

أما الكتاب الأخير فهو رسالة جامعيّة لمحمد رشيد أحمد ريان بعنوان: الحداثة والنص القرآني قدمه للجامعة الأردنية سنة ١٩٩٧م للحصول على درجة الماجستير.

وهذا البحث عموماً بحث جيد حيث استطاع فيه صاحبه لفت النظر إلى وجود هذه الظاهرة، فقد تعرض في بحثه هذا لأربعة وجوه حداثية معروفة وهم: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد الهادي عبد الرحمن، ونصر حامد أبو زيد مع تركيزه أكثرَ على محمد أركون، غير أنه مما يؤخذ عليه أنه عجز عن بيان المنطق الداخلي الذي يتحكم في تأويلاتهم، بل اكتفى بدلاً من ذلك بعرضها ومحاورتها من خلال المناهج التفسيرية المعهودة التي هي محل اعتراضهم منهم، أضف إلى ذلك عدم قدرته على كشف الأبعاد التاريخية والمعرفية لهذه الظاهرة. ومما يؤخذ عليه كذلك عدم التزامه بما وعد به من موضوعية، وعدم إطلاق أحكام قيمية مسبقة، كما جاء في الفقرة السابعة من منهجه، غير أنه ومنذ البداية وفي الصفحة السادسة بالتحديد، وقبل عرض آراء القوم واستنطاقها على حدّ تعبيره قد حكم عليهم بأنهم جناة على القرآن لا حماة، وأعداء له لا أبناء.

وعموماً فإنّ هذه الدراسات التي سبق الإشارة إليها هي عموماً في نظر الباحث دراساتٌ طيبة، إلا أنها لا تكتمل إلا بتخصيص دراسة تتتبّع الظاهرة في سياقاتها التاريخية والمعرفية وتختبر آلياتها المنهجية، ونتائجها العملية وكلّ ذلك من خلال الظاهرة لا من خارجها، وهذا ما سيحاول الباحث إنجازه في بحثه هذا، إن شاء الله تعالى.

أسئلة البحث:

إنّ الأسئلة التي يحاول الباحث اختبارها، والإجابة عليها في هذا البحث خمسة وهي:

١. ما الدوافع والعوامل الكامنة خلف ظهور هذه الظاهرة في هذه الفترة المعينة بالذات وليس قبلها؟ وبعبارة أخرى، ما السرّ في هذا التحول السريع في موقف الحداثيين العرب من خصوم وزاهدين في القرآن الكريم إلى دعاة لتجديد فهمه ومنظرين؟

٢. ما المسوغات العلمية التي اعتمدها الحداثيون العرب للتخلي عن المناهج التفسيرية المعهودة وعدم اعتمادها في فهم القرآن؟ وما مدى علميتها وواقعيتها؟

٣. ما أهم المناهج التي اعتمدها الحداثيون العرب لفهم القرآن؟ وما مدى أصالتها وانسجامها الداخلي وأحقيتها بفهم القرآن الكريم؟

٤. ما البديل الفكري والعقدي الذي قدّمه الحداثيون من خلال تطبيق مناهجهم؟ وما مدى علميّته وانسجامه مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة؟

٥. ما البديل التشريعي الجديد الذي قدّمه الحداثيون من خلال تطبيق مناهجهم؟ وما مدى سلامته وعدم مصادمته لروح الشريعة ومقاصدها؟

حدود البحث:

سيعمل البحث على دراسة أهم كتابات الحداثيين العرب التي ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، مثل كتابات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، ومحمد شحرور، وكتابات غيرهم من الحداثيين. ومن السمات المحددة لهذه الكتابات ما يلي:

١. أنها من الكتابات التي عرفت بعداوتها وازدرائها، للتراث الإسلامي عموماً، ومناهجه خصوصاً، وعملت بشكل أو بآخر على إقصائه وتهميشه.

٢. وأنها في المقابل من الكتابات التي دعت صراحةً إلى تبني النظريات والمناهج الفلسفية التي ظهرت في الغرب، لفهم وتفسير التاريخ والتراث الإسلاميين، عموماً، والقرآن خصوصاً.

٣. أنها من الكتابات التي يكثر فيها أصحابها نعت أنفسهم وآرائهم بأوصاف مثل: التقدمية، والتحررية، والحداثية، والمدنية، والعقلانية، وفي المقابل ينعتون المتدينين وآراءهم بأوصاف مثل: الرجعية، والظلامية، والسلفية، والتراثية، والأصولية... إلخ.

وتنقسم هذه الكتابات إلى ثلاثة أصناف:

١. صنف يعرض منهجاً معيناً ويحاول تطبيقه في التراث الإسلامي بصفة عامة، مثل كتاب طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، وكتاب حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وهذا النوع من الكتب يساعد كثيراً في إبراز وبلورة المناهج التي يدعو إليها الحداثيون.

٢. وصنف ثان يعطي أمثلةً تفسيريةً تطبيقيةً للقرآن الكريم من وجهة نظر حداثية دون إشارة واضحة إلى المنهج المتبع، مثل كتاب حسين أحمد أمين: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وكتاب الصادق بلعيد: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، وهذا الصنف يساعدنا على إعطاء بعض الأمثلة التطبيقية.

٣. وصنف ثالث يعطي المنهج وتطبيقاته مثل كتاب محمد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، وكتاب محمد أبو القاسم حاج حمد العالمية الإسلامية الثانية، وهذا الصنف كما هو واضح يصلح للأمرين معاً، أي بيان المنهج وتطبيقاته.

منهج البحث:

إن المناهج التي سيتبعها الباحث في بحثه هي:

١. المنهج الوصفي التحليلي، ويكون برصد الظاهرة في سياقها الطبيعي وذلك بجمع ما يمكن جمعه حولها من مادة أوّلية من مصادرها الأصلية. أي إنّ اعتمادنا سيكون أساساً على ما يقوله الحداثيون في كتاباتهم، ويُقِرُّون بأنه ممثل لأفكارهم وتوجّهاتهم، ثم تحليلها وترتيبها ووضعها في نسق يمكّننا من الإجابة عن أسئلة البحث المتقدمة آنفاً، ونعني بها تحديداً السؤال الأول أو معظمه، والشطر الأول من الأسئلة الأربعة المتبقية.

٢. منهج النقد الداخلي، وهو منهج يُعنَى باختبار آراء الحداثيين العرب وتقويمها من خلال تحليل نصوصهم، ومراجعة الأفكار الواردة فيها، ومقابلة بعضها ببعض لاختبار

درجة تناسقها، وتناغمها فيما بينها، ومعرفة مدى سلامة منطقها الداخلي، واتساقه من عدمه، ثم ربطها بالإطار التاريخي الذي نشأت فيه للكشف عن مآلاتها وأهدافها الحقيقية التي تريد تحقيقها.

ولهذا المنهج أهميته وخطورته، فأهميته تكمن أساساً في اتصاف نتائجه بالصفة الإلزامية، لكونه يختبر النص بمنطق النص نفسه أي من خلال مُسَلَّماتِهِ وآلياته، وذلك إماً بعرض أجزائه على إطاره العام، أو بعرض إطاره العام على أجزائه، وإماً بمدّ وتمطيط إطاره العام إلى منتهاه، للتأكّد من صحة نتائجه وسلامة مقاصده.

أماً خطورته فتكمن في كونه يسجن الباحث في إطار النص المراد دراسته ويُلزمه بمحاورته من خلال منطقه ومسلماته. وعليه فإنّ اتباعه يتطلب الصبر على محاورة النص، وفهم حركته وهضم ثقافته، مع المداومة على دقة النظر وتركيزه وتقليبه في كل منحنياته وتجعيداته، وعدم الاستهانة بشيء من ذراته، لأنه قد نتوصل من خلال كلمة مفتاحية واحدة، بل من خلال حركة إعرابية إلى نقض نسيج النص بأكمله.

خطة البحث:

ولإنجاز هذا العمل التقويمي النقدي ضمن شروط البحث العلمي، فقد تمّ تقسيم البحث إلى خمسة فصول، يسبقها تمهيد، وتنتهي بخاتمة على النحو الآتي:

التمهيد: يتناول بلورة إشكالية البحث، وأهدافه، وأسئلته، والدراسات السابقة له، وحدوده ومنهجيته والخطة المتبعة فيه.

الفصل الأول: حيث سيتناول الإطار التاريخي، أيْ دراسةَ العوامل السياسية والاقتصادية والفكرية التي أسهمت في بروز ظاهرة فهم القرآن الكريم، من وجهة نظر حداثية في العقود الثلاثة الأخيرة، من القرن العشرين دون غيرها من الفترات.

الفصل الثاني: سيتناول بالعرض والتحليل والنقد وجهة نظر الحداثيين العرب حول آليات منهج التفسير الإسلامي المعهودة ومبررات تركهم وتجاوزهم لها.

الفصل الثالث: سيُهتَمُّ فيه بالعرض والنقد، والتقويم، لأهم المناهج التي يدّعي الحداثيون العرب أنهم يأخذون بها لفهم القرآن الكريم.

الفصل الرابع: وهذا الفصل خُصص لعرض بعض التفسيرات الحداثية المتعلقة بالجانب العقدي والفكري ومحاولة نقدها واختبارها، لمعرفة مدى تناسقها وأصالتها.

الفصل الخامس: وسوف يُتَعرض فيه بالنقد والتمحيص لبعض التفسيرات الحداثية المتعلقة بالمسائل التشريعية والفقهية.

الخاتمة: وهي خاتمة البحث وتشتمل على ملخص إجمالي لما سيرد في الفصول الستة السابقة، ثم عرض وبيان نتائج البحث وآفاقه.

هذا وأسأل الله التوفيق في إنجاز هذا العمل على الوجه الذي يرضيه عنا وإعطاء البحث حقه.

༺ ༻

الفصل الثاني

الإطار التاريخي للتفسير الحداثي

١.٢. مقدمة:

١.١.٢. احترازات مفهومية:

يعيد كثير من الباحثين جذور الحداثة إلى أواخر القرن الثامن عشر، عندما غزا نابليون مصر، لأن هذا التاريخ يمثل بداية المجابهة المباشرة بين الغرب والشرق، بين الخلافة العثمانية الناطقة باسم المسلمين بما فيهم العرب وبين أوروبة[١].

وتعد هذه المرحلة، بداية الوعي بالذات المتخلفة والغير المتقدم، ومن خلال هذا الاحتكاك بالغرب انتشر التعليم المؤسسي على النمط الغربي، وظهرت الجمعيات الثقافية والتجمعات السياسية.[٢] ومن ثم بدأت تتوارد أسئلة ملحة، ما أسباب ضعف الشرق وقوة الغرب؟ ما هو حل هذه المشكلة؟ ما الأسلوب الأمثل للتعامل مع الغرب؟ ما الفكرة المناسبة التي يمكن اتباعها، أهي الدينية أم العلمانية اللادينية؟ إلى غيرها من الأسئلة التي ما زالت تعيد نفسها علينا إلى اليوم وتنتظر الجواب المناسب والأكمل منا جميعا.

وعبر التطور الزمني وتراكم المشكلات ظهر تيار حداثي تبنّى في أطروحاته مفاهيم غربية فـ"نجد أنهم وضعوا آمالاً كبرى على التقاليد الأوروبية الليبرالية، وتبنوا بعضها في إطلاق حركة التحديث في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"[٣].

---

(١) انظر مثلا: د. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة(تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢)، ص٣٠. وفادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر(هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ص٢٧.

(٢) انظر مثلا د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط٣، ١٩٨٦)، ص١٤٢-١٥٠.

(٣) د.حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط٤، ١٩٩١)، ص٤٠٥.

فكما هو واضح فإن أصل الحداثة بكل أبعادها هو غربي المصدر. فهي حركة نشأت ابتداءً في العالم الغربي ضمن شروطها، وظروفها الخاصة، و ظهورها في العالم العربي هو ظهور اصطناعي مستجلب، فهذه بدهية أظن أنها محل إجماع أكثر الباحثين، يقول زكي نجيب محمود: "التراث كله بالنسبة لعصرنا فقد مكانته"(١). فالوصول إلى ثقافة علمية وتقنية وصناعية "لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، ومصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما "تطوعوا" بالعطاء وما استطعنا من القبول، وتمثّل ما قبلناه"(٢).

وبما أن الحداثة بضاعة مستوردة، ليس لها أصول تاريخية، أو جذور معرفية خصوصية تطورية ذاتية داخل التربة العربية الإسلامية، وإنّما هي عبارة عن نبتة جلبت من أرضها ومناخها الخاص وأريد استنباتها ثانية في أرض ومناخ مغايرين، فإننا سوف نصرف النظر عن أصل نشأتها في العالم العربي بحكم فقدانه ونعكف على وصف وبيان مراحل تهجينها والمنعطفات التي مرت بها هذه العملية.

ولحصر البحث وتحديد مجاله وضبط الإطار الذي نحن ملزمون باتباعه لخدمة الغرض من هذا الفصل، فقد ارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة محاور نحسب أنها تشمل أهم المراحل والمنعرجات التي مرت بها حركة الحداثة في العالم العربي.

١. فالمحور الأول: يتناول الفترة الزمنية الواقعة بين الحرب العالمية الأولى إلى تخوم آخر العقد الخامس من القرن العشرين أي ١٩٤٨م تاريخ النكسة الفلسطينية. والسبب في اختيار نقطة البدء من بعد الحرب العالمية الأولى وليس من قبلها هو أمران:

---

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي(بيروت: دار الشروق، ط٩، ١٩٩٣م) ص١١٠.

(٢) زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص٨٢.

أ. أنها الفترة التي سقطت فيها الخلافة العثمانية، وبالتالي انفصال العالم العربي انفصالاً كاملاً عن الأتراك وتحمله بنفسه أعباء الصراع الحضاري[١].

ب. بما أن البحث يصبو إلى وصف الحداثة ورصدها بوصفها واقعاً، وضمن حدود جغرافية محدّدة فإن أفضل وأنسب فترة يبدأ منها الرصد هي هذه الفترة، فترة الانفصال والظهور والتشكل السياسي العضوي للعالم العربي[٢].

٢. أما المحور الثاني: فيتناول ما بعد النكسة الفلسطينية إلى حدود نهاية العقد السابع وبداية العقد الثامن من القرن العشرين أي بعد هزيمة العرب سنة ١٩٦٧م أمام الصهاينة.

٣. وأخيراً المحور الثالث: ويُعنى بالعقود المتبقية من القرن المنصرم.

٢.١.٢. احترازات منهجية:

وقبل الدخول في تفصيل هذه المراحل يجدر بنا الإشارة إلى بعض الأسس المنهجية والتذكير ببعض البدهيات والمسلمات التي نرى أنها ضرورية لفهم الغرض من هذا الفصل، وتحقيق الهدف المنشود منه.

١. إنّ مفهوم الحداثة في الفكر العربي مفهوم مطاط، وغير مستقر، ليس له صورة واحدة، أو شكل محدد فهو مفهوم متحرك وشمولي، يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا العربي[٣]، فهي أحياناً تعني

---

(١) انظر مثلا د. خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط١، ١٩٩١)، ص٧١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٦٩-٧٣.

(٣) انظر د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات(بيروت: مركز الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١)، ص١٦.

الليبرالية، وأحيانا تعني القومية، وأحيانا تعني الاشتراكية، وأحيانا تعني الشيوعية بكل تياراتها، وأحيانا أخرى تعني العَلْمَنة بمعناها الصِّرف، فصل الدين عن الدولة. يقول سلامة موسى في جواب عن سؤال: ما القدر الذي يجب أن نأخذ به من المدنية الغربية؟ "إن علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا مازلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية، فلا نقبل مبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية، وهذه مبادئ لم تعرفها آسيا أم الاستبداد الأوتوقراطي"[١] إذاً فإنه ومن هذا المنطلق، فإن كل الصراعات التي دارت خلال العقود القليلة الماضية كانت ضمن نطاق مجتمع النخبة، وتياراته الأيديولوجية والمعرفية، ولم تكن لتخرج عنه، فالصراع كان يتم على أرضية نمط ثقافي واحد، وإن تعددت تلاوينه واتجاهاته وهو نمط الحداثة، والتقدم الجامع لمختلف المدارس[٢].

إذن، نحن سوف تعترضنا أنواع وأشكال كثيرة للحداثة، ما دام الكل ينشد النهضة وفق ضوابط الفكر الغربي بكل تشكلاته، وهذا يقودنا تبعاً إلى أن نتوقع أن الصراع والتنافس كان في عمومه بين قطبين رئيسين: الفكر الغربي الوافد(الحداثي)، والفكر المحلي العربي(الديني)، إلى جانب التنافس الداخلي بين أجنحة التيار الحداثي.

٢. إننا عموماً نميل إلى براءة المقصد وصدقه في جلبها(الحداثة) ونستبعد كل رأي يروم القول بالتآمر وسوء القصد المبَيَّت، بمعنى آخر، إننا نعتقد أن الذين تبنوا الحداثة في عالمنا العربي، قد تبنوها عن قناعات بأنها الحل الوحيد والأمثل لأزمتنا العربية. وخطؤهم أو صوابهم في ذلك ليس من شأننا في هذا الفصل، وهذا عموماً يتماشى مع المنهج الوصفي الذي سنتوخاه في هذا الفصل.

---

(١) فادي اسماعيل، مصدر سابق، ص٦٤.

(٢) انظر: فادي إسماعيل، مصدر سابق، ص١٣٢.

٣. إنّ ما سنحاول التركيز عليه أساساً - في هذا الفصل - إلى جانب الإطار المعرفي للحداثيين موضوع البحث، هو علاقة الحداثة وموقفها من الدين الإسلامي، لأنه هو الهدف والعنصر المركزي الذي نسعى لإبرازه في هذا الفصل تمهيداً للفصول اللاحقة.

٢.٢ . المحور الأول: المرحلة الواقعة بين الحرب العالمية الأولى ونكسة فلسطين(١٩١٤ـ ١٩٤٨).

تعد الفترة الواقعة بين هاتين النقطتين الزمنيتين مرحلة خطيرة في تاريخ الفكر العربي السياسي، والثقافي، والاجتماعي. حيث أصبح الصراع واضحاً بين الحداثة العربية(المفاهيم الغربية للكون والحياة) وبين الإسلام[1]. وقد ظهر هذا الصراع في عدة صور، متخذاً أشكالاً كثيرةً كان من أبرزها الجدل العنيف الذي دار حول المسائل التّالية:

١.٢.٢ أولاً: علاقة الإسلام بالحكم:

وخير ما يمثل هذا الصراع هو النقاش الذي أثاره كتاب: الإسلام وأصول الحكم، الصادر سنة ١٩٢٥م، لصاحبه علي عبد الرازق، صاحب العمامة الأزهرية ذي التوجه الليبرالي، حيث أكد فيه وركز على مسألة فصل الدين عن الدولة، وبيّن أن سبب مصائب المسلمين هي في ربط الدين بالدولة وجعلها جزءاً منه، يقول: "الواقع المحسوس الذي يؤيد العقل ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافةً، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم، لا يتوقف على شيء من ذلك. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك... إنما كانت الخلافة، ولم تزل نَكبةً على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد"[2] وهكذا، فهو لا يكتفي بمجرد الفصل

---

(1) See: Alan R. Taylor(1988), The Islamic Question in Middle East Politics, Boulder and London: westview Press, p.p. 38–39.

(٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.ت.)، ص٣٥ـ٣٦.

النظري بينهما، بل يتعداه إلى استقراء الواقع الذي انتهى به على حد قوله إلى ربط النتائج بمقدماتها، فظهر عنده جليّاً أن ربط الخلافة بالدين هو مصدر نكبات المسلمين وينبوع شر وفساد، لذا فالحل عنده هو أن "الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومركز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها"(١).

إذن؛ فهل يبقى المسلمون بدون قيادة أم ماذا؟ وإذا كان لابد منها لحاجة الواقع، فمن أين سيستقون نظريتها؟ هنا يُفصِح لنا الشيخ عن أصل تصوره وإعجابه بالنظرية الغربية في الحكم "لا شيء يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع، والسيّاسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذُلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم"(٢).

فما ردّ فعل هذا يا تُرى؟! لقد أثار هذا الكتاب ضجةً كبرى، ولقِيَ معارضةً شديدةً من كثير من علماء الدين والمتخصصين في مصر وخارجها، وكان من بين أهم تلك الردود ما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا، ولقد كان السنهوري عند صدور كتاب علي عبد الرازق يعد رسالته للدكتوراه في باريس عن فقه الخلافة وتطورها، لذلك كان مناسباً وطبيعيّاً أن يعرض لأفكار علي عبد الرازق حول "الخلافة" وحول علاقة "الدين بالدولة"، ولقد ضمن ذلك كله تحت عنوان: رأي شاذ.

ولم يقف السنهوري في نقضه لمحاولة علمنة الإسلام، وفي دفاعه عن كون الإسلام ديناً ودولةً عند هذا الذي كتبه سنة ١٩٢٩، في رسالته للدكتوراه بل تابع القضية وأصدر

---

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص١٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٣.

بحثاً بالغ الأهمية نشره في مجلة المحاماة الشرعية سنة ١٩٢٩م عَنْوَنَهُ بـ(الدين والدولة في الإسلام) وقد أكد فيه على:

أ. إن الإسلام دين ودولة، وإن الدولة جزء من رسالة الرسول..

ب. إن الإسلام، الذي يجمع ما بين الدين والدولة يميز بينهما في ذات الوقت؛ فالدين ثابت لأنه وضع إلهي، أما الدولة فهي متطورة، لأن فيها اجتهاداً بشريّاً محكوماً بثوابت، وهي فكرة عبقرية تكشف عن خصوصية هذه العلاقة بين الدين والدولة في نموذج الإسلام[1].

وقد أدى هذا الكتاب بصاحبه إلى المثول أمام هيئة كبار علماء الأزهر التي ينتمي إليها، وقضت بإخراجه منها لأن نظريته مخالفة للعقيدة الإسلامية، فعاش معزولاً إلى أن قضى نحبه[2].

٢.٢.٢. ثانياً: تحرير المرأة:

ومن المظاهر الأخرى للحداثة في هذه الفترة مسألة تحرير المرأة.

إن تغير نمط الحياة وما صاحبه من تغير في النظم الإدارية والمؤسسات الاقتصادية التي تم اقتباسها من الغرب، قد أدى بدوره إلى تغير في الأنماط الثقافية، وبدأ سؤال مُثار عن دور المرأة في هذه المؤسسات الحديثة وإمكانية مساهمتها في بناء هذا المجتمع الجديد. وفي خضم هذا الصراع بين التيارات المحافظة والتيارات الداعية إلى الأخذ بالقيم الغربية وتقليد الغرب في أنماطه الثقافية، ظهرت كتابات تدعو إلى تحرير المرأة ـ كما يدّعون ـ من قبضة التقاليد البالية وتمكينها من ممارسة نشاطها على نحو نظيرتها الغربية.

---

(١) انظر د. محمد عمارة، الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين(مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٢م)، ص٩٤، وص١٠٧ـ١٠٨.

(٢) انظر د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص٤١٩.

وخير ما يصوّر هذا الصراع ما نقله لنا الشيخ مصطفى صبري في كتابه "قولي في المرأة" عن أحد دعاة تحرير المرأة بالمفهوم الغربي حيث يقول: "والقول بأن الاختلاط يؤدي إلى الفوضى هو قول مبتذل، لم يقم عليه دليل"(١)، ويقول آخر: "إن نظام الاختلاط بين الشاب والفتاة في سن مبكرة معدوم في مصر، لا يكاد يكون له أثر إلا في أسرنا الاستقراطية ممن عاشوا ردحاً من الزمن في أوربة...وإنه ليعجبني كثيراً نظام الاختلاط في الأسرة الإنكليزية، فتجد الطفل يصاحب طفلة الجيران، ويلعبان معاً في حديقة منزل أحدهما، ويبقيان على ذلك حتى سن الشباب، فيتدرج من اللعب معها إلى الزمالة في الدراسة، ثم دعوة كلٍّ منهما صاحبه لتناول الشاي"(٢).

ويرد الشيخ مصطفى على هذا المقال بكلام طويل: "والواجب على الآباء المصريين وغير المصريين أن يختبروا مبلغ أبنائهم من الذكاء والعقل السليم قبل بعثهم إلى مدارس الغرب، وإلا فلا مانع من أن يكتبوا يوماً إلى جرائد مصر يدعون آباءهم وإخوانهم في علانية وصراحة إلى دين الغربيين، مستندين إلى عقولهم التي أريناك بعض نماذج من تفكيرها المعوج. وإني أقول في مختتم كلامي عن مقال طالب الجامعة: ليحكم المصريون باستقلال بلادهم، فقد استعمر الغرب قلوب أبنائهم المتعلمين، واستعمار القلوب أقوى أنواع الاستعمار وأشدها خطراً وأفتكها بكيان الأمم"(٣).

٣.٢.٢. ثالثاً: القومية:

أما المظهر الثالث للحداثة في هذه المرحلة فهو تقديم الوطن على الدين، وإن كانت المسألة ترجع في أساسها إلى الصراع العنيف الذي دار بين الاتحاديين الأتراك، وبين

---

(١) الشيخ مصطفى صبري، قولي في المرأة، ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب، تحقيق: حسن السماحي سويدان(بيروت، دمشق: دار القادري، ط١، ١٩٩٣)، ص٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٦-٦٧.

(٣) المصدر السابق، ص٧٢.

بعض المفكرين القوميين العرب واعتزاز كل منهما بجنسه ولغته والدعوة إليها على حساب رابطة الدين، فإن هذه المرحلة لم يعد المسوغ فيها هو نفسه، فالخلافة العثمانية قد زالت ولم يعد هناك ما يبرر الدعوة إلى الجنس على حساب الدين. وظهر جليّاً أثر الحداثة في الفكر العربي، فتشكلت الأحزاب الوطنية على أساس عرقي، مثل جماعة الأهالي في العراق والحزب السوري القومي الاجتماعي.

وكان من أبرز المُنَظِّرين إلى هذه الفكرة في تلك الحقبة أمين الريحاني، وأنطون سعادة، وساطع الحصري، وقسطنتين زريق وغيرهم.[١] يقول الريحاني: "فقد كانت العرب قبل الإسلام وقبل المسيحية وستبقى العرب بعد الإسلام والمسيحية. ليدرك ذلك المسيحيون وليدركه المسلمون. العروبة قبل كل شيء وفوق كل شيء... إن كل طائفة عندنا وطن قائم بنفسه...كلها تقدم مصالحها على المصلحة الوطنية الكبرى... لذلك أقول بالخروج من الفكرة الطائفية إلى الفكرة القومية.. العروبة تجمعنا، العروبة توحّدنا، العروبة تظهر القوى الكامنة فينا وتستنهضنا"[٢] وهو يرى أن حَجَر العَثْرة في سبيل القومية هو التحزب الديني لذلك قال وجهر "بفصل الدين عن السياسة"[٣]، والذي دفعه إلى ذلك هو اعتقاده "أن التطور سنة طبيعية، وأن فصل الدين عن السياسة آت في سياق التطور السياسي والديني"[٤].

وكان من بين هذه التيارات القومية تيار محلي يدعو إلى قومية محلية، خاصةً مثلما فعل طه حسين حين دعا إلى قومية مصرية عرقية، وعدّ فيها الفرعونية هي الأساس الذي يميز مصر عن غيرها من الأقطار المجاورة، يقول في تصريح له لمجلة المكشوف

(١) انظر د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص٤٢٤.

(٢) أمين الريحاني، القوميات(بيروت: دار الجيل، ط٧، ١٩٨٧م)، ص٣٧٤-٣٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٢.

(٤) المصدر السابق، ص١٥٣.

اللبنانية: "أما إذا كنت ترمي إلى أن مصر مستعدة للمساهمة في الوحدة العربية، فأنت على خطأ فالمصري مصري قبل كل شيء. وهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف...ولا تصدق بعض المصريين من أنهم يعملون للعروبة.فالفرعونية متأصلة في نفوسهم. وستبقى كذلك، بل يجب أن تبقى وأن تقوى...إن تاريخ مصر مستقل تمام الاستقلال عن تاريخ أي بلد آخر. ومصر اليوم هي مصر بالأمس أي مصر الفراعنة، والمصري فرعوني، قبل أن يكون عربيّاً، ولا تطلبوا من مصر أن تغير فرعونيتها أو أكثر مما تستطيع أن تعطي"(١).

وفي مقابل رفضه لمفهوم القومية العربية ودفاعه عن عدم ارتباط مصر تاريخيّاً وحضاريّاً بأي بلد آخر من بلدان المنطقة، نجده يحاول جهده تحت تأثير الحداثة والانبهار بها ربط مصر ثقافيّاً وفكريّاً بالحضارة الغربية يقول: مصر "دائماً جزء من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها"(٢) ويتمادى في عرض أفكاره وشدة إعجابه بالحضارة الأوروبية وفكرها داعياً إلى "أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، أو يحمد منها وما يعاب"(٣).

وبقدر ما يدعو إلى التمسك بالحضارة الأوروبية وتبنيها منهجاً للحياة فإنه أخوف ما يخافه هو تقصير المصريين وعدم قدرتهم على تحمل هذه الأمانة "وأخاف أن نقصر في ذات أنفسنا وعلينا، من الأوروبيين عامةً ومن أصدقائنا الإنجليز خاصةً رقباء يحصون علينا الكبيرة والصغيرة ويحاسبونا على اليسير والعظيم"(٤).

---

(١) نقلا عن: د. غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي(بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٩٨٣م)، ص٦٦.

(٢) د. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر(مصر: دار المعارف، ط٢، د.ت)، ص٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص٣٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٦.

وكما ظهرت في مصر ظهرت في غيرها من بلدان العالم العربي كما حصل في سوريا ولبنان يقول عبد الله حنا: إنه "إلى جانب التيار القومي العربي برز تياران قوميان محليان بَشَّرا بالقومية السورية أو اللبنانية، وكان الأب لامانسن اليسوعي من أول من رَوَّجَ لهذه الأفكار في كتابه: سورية"[١].

وفي خضم هذه التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية داخل الوطن العربي وتسابق النفوذ الخارجي ظهر التيار الشيوعي تحت شعارات تتناسب مع تطلعات الشعوب العربية المضطهدة وتلامس ميولاتهم، طوراً باسم الديمقراطية، وطوراً باسم الاشتراكية وطوراً آخر باسم التحرر إلى غيرها من الشعارات التي تبناها هذا التيار في سبيل بناء قاعدته وترويج أفكاره[٢]. ومما يلفت الانتباه ويشده أن نشوء هذه الأحزاب وتأسيسها في عالمنا العربي، كان على يد غير العرب من أمثال جوزيف رانتال: "وعلى الرغم من وجود كثير من الشيوعيين الأجانب في مصر في ذلك الوقت، إلا أن جوزيف رانتال كان من أنجحهم في التغلل داخل المجتمع المصري، ودعم الحزب الشيوعي المصري وتطويره"[٣]. وكان من بين أهم الأحزاب الشيوعية في تلك الفترة اتحاد أنصار السلام(Union of Peace Partisans) الذي أسس عام ١٩٤٣ على يد المهندس السويسري بول جاكوت ديسكنبر، الذي كان والده تاجراً نشطاً في مصر"[٤].

أما الحزب الثاني فهو حزب الاتحاد الديموقراطي، وقد أسسته عناصر أجنبية، "الاتحاد الديمقراطي أسس في أوائل ١٩٣٩ في الإسكندرية والقاهرة...وكان من أبرز

---

(١) عبد الله حنا، من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان النصف الأول من القرن العشرين(دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧)، ص٩١.

(٢) انظر د. مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، ص١٢٤ـ١٢٦.

(3) Tareq Y. Ismael and Rifa'at El-Sa'id (1990), The Communist movement in Egypt 1920-1988, Syracause University Press, 1st ed., p13.

(4) Ibid. p33.

أعضائه المؤسسين، هنري كوريال، وهيلل سكوارتز، ومارسيل إسرائيل"[١]. إلا أن الخلافات التي حصلت بين هؤلاء المؤسسين حول كيفية التعامل مع الواقع وبخاصة مسألة الدين، وتمصير الحزب أي تسليم مقاليده إلى عناصر مصرية محلية قد أدت إلى تفريق هؤلاء القادة وتأسيس أحزاب أخرى. "وقد رأى هنري ضرورة إنشاء حزب شيوعي تكون قاعدته الأساسية من المصريين الأصليين، في حين رأى سكوارتز أن تمصير الحزب هو دعوة شوفينية. وكان يرى بوجوب عدم التمييز بين المصريين وغير المصريين في حزب عالمي، كما ادعى كوريال أن الخلاف بينه وبين مارسيل إسرائيل هو خلاف حول مسألة الدين، فهو يدعي أن مارسيل إسرائيل يريد التركيز على محاربة الدين، في حين هو وأصحابه لا يرون ذلك لعدم تناسبه وتماشيه وطبيعة نشاطهم وسط طلاب الأزهر. . .وبناءً على هذه الخلافات فقد انقسم الاتحاد الديمقراطي إلى عدة أحزاب شيوعية أخرى"[٢].

وقد انتشر هذا التيار في معظم البلدان العربية مثل سوريا، ولبنان، والجزائر، والعراق[٣]. ففي العراق مثلاً كان من أوائل الشيوعيين الذين نشروا الفكر الشيوعي هو حسين الرحال ١٩٢٠ الذي أسس جريدة الصحيفة ١٩٢٤ وهي أول جريدة تتبنى علانية الفكر الماركسي وتدعو إلى التمرد على التقاليد وإلى تحرير المرأة، ونتيجةً لذلك فكانت أخته أمينة الرحال من بين أُولى النساء اللاتي تنزع الحجاب، وتنضم إلى عضوية اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي. وقد أثارت هذه الصحيفة ردة فعل عنيفة من قبل العلماء وخطباء الجمعة مما أدى إلى إيقافها فترةً ثم عودها إلى الظهور سنة ١٩٢٧[٤]. ومما يلاحظ في

(1) Ibid. p33.

(2) Ibid. p34.

(٣) انظر: دندل جبر، الشيوعية منشأ ومسلكا(الأردن: مكتبة المنار، ط٣، ١٩٨٥) ص١٥٣. وانظر أيضاً د. مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية، مصدر سابق، ص١٢٧ـ١٢٨.

(٤) د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص٣٠٨ـ٣٠٩.

هذه الفترة ـ على الرغم من الموقف العدائي للشيوعية من الدين[١] ـ أن بعض الشيوعيين وعامة العلمانيين لأسباب تكتيكية قد حاولوا استخدام الدين من أجل كسب الرأي العام الديني "إن كل الاشتراكيين المصريين (Egyptian Socialists) بما فيهم الشيوعيون قد استخدموا الوسائل الإعلامية لتفنيد دعوى أن العلمانية لا تتعارض مع الدين"[٢].

بل نجد أكثر من ذلك، فكثير منهم قد حاول توظيف بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومحاولة المقاربة بينها وبين أفكاره، يقول رئيف خوري المسيحي الأصل الشيوعي المعتقد في معرض تقديمه روايته(مسرحية بيدبا)، مستشهداً ببعض آياتٍ من سورة القصص ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ...﴾[القصص: ٤]. شارحاً به محتوى هذه الرواية "إن هذه الآيات البينات دليل قوي على ظلم المستثمرين المتاجرين، وهي في الوقت نفسه تنبئ المستضعفين المضطهدين بالخلاص من الظلم ورفع نير الاضطهاد وباستلامهم للسلطة"[٣].

وكاتجاه معاكس للتيار الحداثي بكل توجهاته فقد ظهرت جماعات دينية كان من أبرزها جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا سنة ١٩٢٨[٤]، وأهمية ذكر هذه الجماعة في هذا الفصل سوف تظهر لنا لاحقاً.

هذه هي أهم الملامح العامة للحداثة في هذه الفترة التي عرفت بأنها مرحلة تأسيس واستطلاع واستقطاب إلى نهاية الحرب العالمية الثانية تقريباً[٥].

---

(١) عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية، ص١٨٢.

(2) Tareq Y.Ismael and Rifa'at El-Sa'id,The Communist movement in Egypt 1920-1988, P.24.
وانظر أيضاً: مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية، ص١٢٧ـ١٢٨.

(٣) عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية، ص١٢٩.

(٤) انظر مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة(بيروت: دار المتحدة للنشر، طبعة١٩٨٥)، ص٨٥. وانظر كذلك:
Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, pp.10,54.

(٥) انظر: مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، مصدر سابق، ص١٣١ـ١٣٢.

٣.٢. المحور الثاني: المرحلة الواقعة بين (١٩٤٨ - ١٩٦٧).

بعد الحرب العالمية الثانية واجه العرب تحديات جديدة كان أهمها نكبة فلسطين حيث أُعلن قيام الدولة اليهودية على أنقاض الشعب الفلسطيني، وذلك بعد هزيمة العرب أمام اليهود سنة ١٩٤٨ وقد كشفت هذه الحرب عن قوة التيار الديني وقدرته على المنافسة وعلى استيعاب القواعد الشعبية، في حين أظهرت هذه النكبة مثالية الفكر اليساري عموماً والشيوعي خصوصاً. فهي نقطة تحول في تاريخ الفكر العربي الحديث والتي سوف نرى آثارها واضحةً في نهاية هذه المرحلة ونتائجها في المرحلة القادمة. فكيف تم هذا؟ وما هي المنعرجات والمحطات التي مر بها؟

وللإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نعرض لمواقف التيارات الفاعلة في تلك الأحداث ثم علاقتها بعضها ببعض فيما بعد. والتيارات التي نعنيها في تلك الفترة هي التيار اليساري بجناحيه القومي، والشيوعي، ثم التيار الديني.

١.٣.٢. أولاً: التيار اليساري:

على الرغم من اتفاق الاتجاهين حول استبعاد الدين من الحياة السياسية وعَدِّه عقبةً في وجه التحرر[١] مع اتفاقهما كذلك على تبني الحداثة بكل أبعادها وعَدِّها السبيل الوحيد للنهوض والتقدم، فإن هناك فارقاً جوهريّاً واحداً بينهما أدى في كثير من الأحيان إلى الصراع والاقتتال بينهما. وهو مسألة القومية، حيث يقول سعدون حمادي: "إن الصراع الفكري بين القومية العربية والشيوعية، قد بدأ منذ أن دخلت الشيوعية المجتمع العربي"[٢]، ويقول طارق حجي وهو شيوعي سابق: "وكانت مسألة القومية

(١) دندل جبر، مصدر سابق، ص١٨٩-١٩١. وانظر أيضاً: د. مجيد خدوري، مصدر سابق، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٢) دندل جبر، مصدر سابق، ص١٤٥.

العربية هي من أشد نقاط الخلاف بين عبد الناصر والشيوعيين"[١]. ففي حين تعد القومية أهم مرتكز يقوم عليه الفكر القومي بكل أنواعه[٢]، فإنها تعد من عوامل التخلف لدى الشيوعية التي ترى بالفكر الأممي البروليتاري "والحزب الشيوعي السوري حريص على أن يبرز في سياسته باستمرار وجهه الأممي البروليتاري"[٣]. فما هي آثار هذا الخلاف على قضية فلسطين وغيرها من القضايا في العالم العربي كمسألتي التنمية والحريات؟

تعد الأحداث الواقعية من أهم المحكات لاختبار أي فكر وتقويمه، كما تعد في الوقت ذاته من أهم العوامل في تطويره أو تهميشه. ولعل النكبة الفلسطينية هي من أهم المحطات التي أتاحت للشعوب العربية فرصة التأمل والمراجعة لكل فكر على حسب عطائه وفاعليته وقدرته على الاستجابة لمتطلباته، وإن كان حصول هذا التأمل قد استغرق عقوداً من الزمن، وذلك لأسباب منها التهميش المقصود من قبل القوى الخارجية، والإعلام الموجه واحتكاره من قبل القوى المتغربة الرابضة على صدور الشعوب بسلاح القوة والقمع[٤].

كان موقف الشيوعيين العرب من القضية الفلسطينية، وباقي القضايا التحريرية العربية في غالبه رهينةً وتابعاً سلباً وإيجاباً للموقف السوفياتي[٥]، وما ذلك إلا

---

(١) طارق حجي، تجربتي مع الماركسية (القاهرة، جدة: مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ط١، ١٩٨٣)، ص٨٩.

(٢) انظر سهير سلطي التل، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، ص٨٨.

(٣) دندل جبر، مصدر سابق، ص١١٦. وانظر أيضاً: مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية، ص١٦٤.

(٤) انظر أنور الجندي، هزيمة الشيوعية في عالم الإسلام(مصر: دار الاعتصام، د.ت)، ص٥٥ـ٥٧.

(٥) انظر مثلا موقف الحزب الشيوعي الجزائري الذي حذف من مخططاته ومطالبه مسألة استقلال الجزائر عن فرنسا ومباركته مرسوم ٧ آذار ١٩٤٤ الرامي إلى منح الجنسية الفرنسية إلى حوالي أكثر من ٥٠ ألف مثقف جزائري وهاجمت في المقابل الزعماء الوطنيين الرافضين لهذا المشروع، دندل جبر، مصدر سابق، ص١٦٤ـ١٦٥.

لاعتقادهم الراسخ بمبدأ الأممية الذي عهدت رعايته لموسكو، وهذا ما يجسده الشعار الذي يلقنه الحزب الشيوعي العراقي لكل من أراد الانضمام إليه "كن أممياً أيها الرفيق ودافع عن مبدأ الأخوة بين مختلف الشعوب، ولتكن ثقتك لا حَدَّ لها بقوة الحرية والتقدم والاشتراكية في العالم، بقيادة الاتحاد السوفياتي"(١).

وإليك بعض مواقف الأحزاب الشيوعية العربية التي تتبدل من النقيض إلى النقيض حسب ما تمليه سياسة موسكو، لا حسب ما تقتضيه ظروف العرب. جاء في بيان مشترك للحزبين الشيوعيين السوري واللبناني قبل موافقة الاتحاد السوفياتي على مشروع التقسيم بأيام "إن الحزبين الشيوعيين السوري واللبناني يعتقدان اعتقاداً جازماً بأن قضية فلسطين هي قضية حرية وجلاء واستقلال، وهما واثقان من أنهما يعبران عن رأي جميع الوطنيين الديمقراطيين العرب، والتأكيد بأن حل قضية فلسطين هو الجلاء والاستقلال وإلغاء الانتداب ورفض مشروع التقسيم رفضاً باتّاً"(٢) إلا أن هذا الموقف لم يعد موقفاً سليماً وأصيلاً بل هو موقف تابع للظروف السياسية والمصالح العليا للموجّهين من خارج الحدود، فما أن أَيَّد الاتحاد السوفياتي مشروع التقسيم وباركه، حتى غَيَّر الشيوعيون العرب موقفهم إلى النقيض، ففي ديسمبر١٩٤٧ خرج الحزب الشيوعي العراقي في مظاهرات صاخبة يعلن فيها تأييده بشدة لفكرة التقسيم، ويبارك فيها قيام دولة يهودية في فلسطين، لم يكتف الشيوعيون بهذا، بل تعدَّوْه إلى أمور عملية فقد وجّه الحزبان الشيوعيان السوري واللبناني دعوة إلى رفاقهم في العراق وفلسطين لتوحيد الشعارات، وإصدار بيان موحد يؤكد فكرة التقسيم ويستنكر الحرب ضد اليهود، بل وصفوها بالحرب القذرة وبأنها مؤامرة يدبرها الاستعمار ضد البروليتاريا، ووصفت المنظمة الشيوعية المصرية دخول الجيوش العربية في فلسطين بأنه غزو، ورأوا

---

(١) دندل جبر، مصدر سابق، ص١٢١ـ١٢٢. وانظر أيضاً طارق حجي،.مصدر سابق، ص٩٨.

(٢) انظر دندل جبر، مصدر سابق، ص١٢٩ـ١٣٠. انظر أيضاً: طارق حجي، مصدر سابق، ص٩٣ـ٩٦.

في هذه الحرب أنها مجرد تمارين واستعدادات للجيوش البرجوازية، وقاعدة للهجوم على الاتحاد السوفياتي[١]. ويرى كثير من الشيوعيين السابقين أن نكبة فلسطين وموقف الشيوعيين السلبي منها، أكبر عامل في تهميش الشيوعية في العالم العربي ونفور الناس منها لاحقاً، بل عدها شيوعي سوداني سابق بأنها القشّة التي قصمت ظهر البعير[٢].

٢.٣.٢. ثانياً: التيار الديني:

إن أهم تيار ديني سياسي ذى طابع حركي برز بوصفه منازعاً للحداثة في أيام النكبة هو جماعة الإخوان المسلمين، لذا سوف نحاول قصر الكلام عليه في هذه المرحلة.

على نقيض موقف الشيوعيين المؤيد لقيام دولة اليهود، فقد ناهض الإخوان الاستعمار الصهيوني معارضين قيام دولة اليهود على أرض فلسطين، وقد اتسمت مشاركتهم بالفاعلية والاستماتة، حيث حشدوا من مختلف الأقطار العربية عناصرهم، على الرغم من المضايقات التي واجهوها من قبل الحكومات العربية، ومنعهم في البداية من المشاركة[٣]. وقد استشهد منهم الكثير[٤]، وكانت مشاركتهم ذات الطابع الفدائي قد أزعجت اليهود وأجبرتهم في كثير من المواقع تَجَنُّبَ مصادمتهم، يقول موشي ديان الزعيم اليهودي في ذلك الوقت: "إن الفدائيين يحاربون بعقيدة أقوى من عقيدتنا...إنهم

---

(١) طارق حجي، مصدر سابق، ص٩٨ـ١٠٢. دندل جبر، مصدر سابق، ص١٥٨ـ١٦٠. انظر مثلا موقف الحزب الشيوعي التونسي الذي بارك عملية التقسيم وعدها ضربة قاصمة للإمبريالية البريطانية وحلفائها من العرب المنضوين تحت لواء منظمة الجامعة العربية. انظر: د. الهادي التيمومي، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦، ص٣١٢.

(٢) انظر أحمد سليمان، ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى(الكويت: دار القلم، ط٢، ١٩٨٧)، ج١، ص١٣٣.

(٣) محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧ـ١٩٤٨(الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٩)، ص٤٧١.

(٤) المصدر السابق، ص٤٧.

يريدون أن يستشهدوا ونحن نريد أن نبني أمةً، وقد جربنا قتالهم فكبدونا خسائر فادحة.. .ولذا فنحن نحاول قدر الإمكان أن نتجنب الاشتباك بهم"[١].

وعلى عكس الشيوعيين الذين حشدوا المظاهرات لتأييد التقسيم، وإدانة الحرب ضد إسرائيل، فإن الإخوان المسلمين في العراق مثلاً قاموا بإنشاء جمعية إنقاذ فلسطين وتجنيد ١٥ ألفاً من المتطوعين للقتال في فلسطين، وقاموا بتعبئة الجماهير وجمع التبرعات، وقد وصل فعلاً كثير منهم إلى أرض فلسطين وشاركوا في القتال ضد اليهود[٢].

وكان أهم إنجاز للإخوان في حرب ١٩٤٨ هو الدور الكبير الذي قاموا به لفك الحصار عن الفرقة العسكرية المصرية المحاصرة في عين الفالوجا من قبل اليهود[٣].

ويبدو أن هذه النكبة والمشاركة الفعالة لهذه الجماعة، واستقطابها الرأي العام والتفاف الشعب حولها قد دفع القوى الحداثية، وعلى رأسها الحكومة المصرية إلى التعجيل بحلها ومحاصرتها سنة ١٩٤٨ بتهمة التخطيط للقيام بثورة ضد الحكومة[٤]، إلا أن حسن البنا رئيس الجماعة قد نفى هذا الاتهام وعزا إقدام الحكومة على حل جماعته إلى سببين:

١. إلهاء الشعب عن الفشل الذريع للحكومة، وعجزها عن صد العدوان اليهودي على فلسطين.

٢. عزم الحكومة وقبولها مبدأ التفاوض مع الإنكليز والصهاينة[٥]، إلا أن الأمر لم ينته عند هذا الحد، فقد أعقبه في ١٢ فبراير ١٩٤٩ اغتيال حسن البنا على يد البوليس السياسي[٦]. وقد أدى هذا الأمر إلى توتر الوضع بين الحكومة والجماعة مما أدى

---

(١) محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧ـ ١٩٨٩ ، مصدر سابق، ص٤٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧٨.

(3) See: Richard P.Mitchell, 1993. The Society of Muslim Brothers, New York: Oxford University Press, p58.

(4) See: ibid. p58–65.

(5) See: ibid. p.70

(6) See: ibid. p.70. Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, p.57.

إلى اعتقال عدد كبير من أعضائها[١]. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن هيئة الدفاع قد أثبتت أن حل جماعة الإخوان كان بإيعاز من أمريكا، وفرنسا، وإنكلترة. وأن هدف الجماعة من هذه الكتائب العسكرية، هو الدفاع عن مصر ومحاربة الكفر، وليس كما تدعيه الحكومة من القيام بثورة ضدها[٢].

فالصراع كما هو واضح وكما سيتضح أكثر لاحقاً، ليس بين حكومة وجماعة بقدر ما هو صراع بين تيار الحداثة الذي تمثله الحكومة الليبرالية والشيوعيون، وبين التيار الديني الذي يمثله سياسيّاً في ذلك الوقت جماعة الإخوان المسلمين.

٢.٣.٣. ثالثاً: التيار القومي:

التيار القومي يختلف عن التيارين السابقين في مسألة الموقف من نكبة فلسطين. فعلى الرغم من وجود مُنَظِّرين قوميِّين سابِقِين على النكبة الفلسطينية[٣] إلا أنه لم يكن هناك تنظيم قومي بلغ في شموليته وشعبيته مثلما هو الحال بالنسبة للتيار الشيوعي والتيار الديني، فحزب البعث السوري ذو التوجه القومي كان كل همه ونضاله السياسي قبل النكبة منصبّاً وموجهاً أولاً وقبل كل شيء على القضايا السورية، ولم يع قضية فلسطين تماماً إلا بعد النكبة حيث تبين له أن قضية فلسطين هي جزء من النضال الوحدوي، أما حركة القوميين العرب فهي وليدة النكبة، ولم يكن لها وجود سابق على حرب ١٩٤٨[٤]، إلا أن أهمية هذا التيار تبدأ فعليّاً بعد تسلّم جمال عبد الناصر قيادة مصر إثر

---

(1) See: Richard P. Mitchell, 1993. The Society of Muslim Brothers. p.72.

(2) See ibid. pp.76-77.

(٣) انظر سهير سلطي التل، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، ص٥٤ـ٥٥. وانظر أيضاً: د. رفعت سيد أحمد، ثورة الجنرال جمال عبد الناصر(بيروت: دار الجيل، والقاهرة: دار الهدى، ط١، ١٩٩٣ ص٥٩٠.

(٤) انظر د. إبراهيم إبراش، البعد القومي للقضية الفلسطينية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧)، ص٩٣ـ٩٤. وانظر: Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, p.7.

الانقلاب العسكري الذي قام به، وثُلة من العسكريين سنة ١٩٥٢، وانضواء هذا التيار تحت قيادته[١].

لقد أعطت الثورة العسكرية المصرية بقيادة جمال عبد الناصر دفعاً جديداً للحداثة وخاصة الاتجاه الاشتراكي فيها، وحولتها من تيار نخبوي يغلب عليه التنظير الفكري إلى تيار شعبي تطبيقي يكتسح كل المواقع[٢]. ويعد جمال عبد الناصر رائد هذا الاتجاه العسكري الثوري ومُنَظِّره سواء على الصعيد الفكري من خلال كتابه: فلسفة الثورة الذي كتبه عام ١٩٥٤ حيث بين فيه ـ حسب رأيه ـ أسباب قيام الثورة العسكرية ومبرراتها[٣]، أو على الصعيد العملي بدعم أيِّ انقلاب عسكري داخل الوطن العربي مثل انقلاب ١٩٥٨ في العراق و١٩٦٢ في اليمن و١٩٦٩ في ليبيا[٤].

وكان الشعار الذي رفعته هذه الأنظمة العسكرية والتيارات السياسية والفكرية التي تساندها، هو محاربة الاستعمار المباشر مثل إسرائيل وغير المباشر المتمثل ـ حسب رأيهم ـ في الأنظمة العربية الرجعية المتحالفة مع الغرب الإمبريالي، ومحاربة التخلف بكل أنواعه الاقتصادي والاجتماعي والفكري[٥]. فكيف تم هذا؟ وما آثاره على علاقة الحداثة بالدين؟ هذا ما سنجيب عليه فيما بعد.

---

(١) انظر سهير سلطي التل، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، ص٣٤ـ٣٥.

(٢) انظر د. مجدي حماد، العسكريون العرب وقضية الوحدة(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧)، ص١٦٢. وانظر: Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, p.42.

(٣) انظر: مجدي حماد، مصدر سابق، ص١٦٨

(٤) انظر المصدر السابق، ص١٦٣.

(٥) انظر: د. محمد السيد سليم، التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧)، ص٢٠٨، ٢١٠.

١.٣.٣.٢. محاربة الاستعمار:

يعد الاستعمار وفي طليعته إسرائيل، أهمَّ ستار وذريعة طالما استخدمها العسكريون اليساريون لتكميم أفواه الشعوب، وسهام اتهام توجه لكل من خالفهم، أو لم يرض سياستهم. وقد تمثل ذلك في عدة مظاهر منها:

١. منع التعددية الحزبية: اتخذ العسكريون الاشتراكيون محاربة الاستعمار، وعلى رأسه الصهيونية وسيلةً وذريعةً لمنع الأحزاب، وكبت الحريات العامة كما ورد سنة ١٩٥٩ على لسان جمال عبد الناصر: "يجب إقامة نظام تعدد الأحزاب السياسية، لأن الأحزاب السياسية ستؤدي إلى دخول مصر ميدان الحرب الباردة من خلال الممولين الاستعماريين والشيوعيين الأجانب لتلك الأحزاب"[١]. إلا أن العداء للشيوعيين لم يدم طويلاً، فعلى الرغم من الخلاف بين القوميين العرب والشيوعيين حول مسألة القومية، كما تقدم ذكره سابقاً، فإن التطورات السياسية والتحالفات العسكرية والسياسية بين الحكومات القومية العربية، والاتحاد السوفياتي راعي الشيوعية العالمية، قد أدى لاحقاً إلى تقارب وجهات النظر[٢]، وانتهى إلى تبني معظم القوميين العرب مقولات الماركسيين وخاصةً بعد هزيمة العرب النكراء أمام اليهود سنة ١٩٦٧.

يقول د. جورج حبش: "إن الحركة عاشت مرحلة تطور في اتجاه اليسار...بدأت الحركة بطرح شعار: وحدة ـ تحرر ـ ثأر، وتصاعد التطور إلى حد وضع وثيقة تموز ١٩٦٧ ويقول آخر: "توالت المؤتمرات في حركة محمومة لمناقشة نتائج الهزيمة وأسبابها وتحديد موقف منها، وقد شهدت الحركة...ربما للمرة الأولى في تاريخها انتشاراً واسعاً للمنهج الماركسي في التحليل وفي المطالبة بتغيير الخط السياسي للحركة، التي وُصفت

---

(١) د. محمد السيد سليم، مصدر سابق، ص٢٢٢.

(٢) انظر د. مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي(بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥)، ص١٦.

بأنها شبه برجوازية، وتحويلها إلى حزب ماركسي لينيني"[١]. وتعد أكبر مواجهة للحكومات القومية في هذا السياق هي مواجهتهم للتيار الديني، متمثلاً في أكبر فصائله وهو جماعة الإخوان المسلمين، فقد كانت حملة الحكومات العسكرية القومية حملةً شرسة استئصالية[٢]، وانتهت بإعدام الكثير من قياديها من أمثال عبد الفتاح إسماعيل وسيد قطب[٣].

٢. تصدير الثورة ومحاربة الأنظمة المخالفة: يرى العسكريون أن تحرير فلسطين، يتطلب تصفية الجبهة الداخلية والمتمثلة أولاً في الجماعات الدينية، وقد سبق ذكره، والأنظمة العربية الرجعية حسب تعبيرهم، وهذا ما أكد عليه عبد الناصر في كلام له سنة ١٩٦١ "منتظرٌ حتى أُخَلِّص على الرجعيين أولاً، والطابور الخامس الرجعي. منتظر أن الشعوب العربية تتخلص وتُطَهِّرُ نفسها من الطابور الخامس، وتبقى بعد كِدَه معركةُ تحرير فلسطين قربت"[٤].

وقد أكد هذا بإسقاط الحكومة العراقية ١٩٥٨ وبعده بمدة نظام الحكم في السودان ولحق بهم اليمن سنة ١٩٦٢، كما حاول جمال عبد الناصر جهده لإسقاط النظام في كل من السعودية والأردن إلا أنه لم يفلح[٥] في ذلك، بل طالت يده إلى البلدان العربية غير

---

(١) د. عبد الله سلوم السامرائي، تطور الفكر القومي العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦)، ص١٨٧.

(٢) انظر مثلاً: طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣يوليو ١٩٥٢-١٩٧٩(بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٧) ص١٧١. وانظر: Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, p.73.

(٣) انظر مهدوي طارق، الإخوان المسلمون على مذبح المناورة(د. م: دار أزاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ص١٩٧٦)، ص١٢٤.

(٤) د. محمد السيد سليم، التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية، مصدر سابق، ص٢١٠.

(٥) د. مجدي حماد، العسكريون العرب، مصدر سابق، ص١٦٤-١٦٥.

المجاورة لمصر، فقد اتهمه الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة بالتآمر ضده[1]. وبالعقلية التآمرية نفسها واصل العقيد القذافي المسيرة ورأى مشروعية التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية الأخرى، بل وإسقاطها إذا كان ذلك يؤدي ـ حسب زعمه ـ إلى الوحدة العربية[2].

هذا التعنت ومحاولة فرض الفكرة بالقوة قد أدى مع ما سيأتي من العوامل إلى كشف الحداثة العربية على حقيقتها وفتح المجال أمام التيار الديني لكي ينتشر أكثر.

٢.٣.٣.٢. محاربة التخلف:

كانت مسألة التخلف ولا تزال أكبر مشكلة تواجه العالم الإسلامي والعالم العربي على الخصوص، فعلى الرغم من امتلاك هذه المنطقة من العالم ثرواتٍ طبيعيةٍ، وبشريةٍ عظمى، ما زال هذا العالم دون الشعارات التي تُرفع هنا وهناك. وينحدر من سَيِّء إلى أسوأ، وقد تناولتها التيارات المتصارعة كلٌّ من وجهة نظره، وقد قدم التيار الحداثي المتمثل في العسكريين الثوريين وغيرهم، تماشياً مع مبادئهم مشاريع حسبوا أنها توقف هذا التخلف وتجتثه من جذوره، وقد تناولت هذه المشاريع جوانب عدة منها:

١. الجانب الثقافي والتربوي: رأى الحداثيون أن أكبر عائق يقف في وجه التقدم هو الثقافة الدينية الغيبية السائدة في المجتمعات العربية. ورأوا أن السبيل لاجتثاث هذا الداء العضال يتوقف عموماً على أمرين:

أ. قطع منابع هذه الثقافة أو على الأقل تحجيم دورها وتقليصه، حتى يتسنى حسب زعمهم تحرير العقل العربي من عِقاله ومكبلاته، وبالتالي يصبح قادراً على فهم الواقع وتغييره والنهوض به. والمنابع التي يعنونها هي، الزيتونة في تونس التي تم إغلاقها على يد

---

(1) See: Lawrence Ziring (1981), The Middle East Political Dictionary, California: ABC- Clio Information Services, 5th ed., p111.

(٢) مجدي حماد، العسكريون العرب، مصدر سابق، ص١٦٥.

الحبيب بورقيبة ذي التوجه الليبرالي[١]، والأزهر الذي حاولت السلطات العسكرية في مصر تهميشه وتقليل دوره[٢]. ولعلّ من أخطر العمليات التي تعرضت لها المساجد، ومن فيها من العلماء هي تلك التي قام بها النظام الشيوعي في اليمن الجنوبي حيث عَدَّ هذا النظامُ المساجدَ أوكاراً خطيرةً تنشر التخلف والرجعية، لذا منعوا الكلام فيها عن التوحيد والتشريع، وكل ما من شأنه أن يصادم الشيوعية من قريب أو بعيد بوصفها الفكرَ والعقيدةَ التي يؤمل فيها أن تنهض باليمنيين ـ في اليمن الجنوبي ـ بل وصل بهم الأمر إلى تحويل بعض المساجد إلى مراكز لتدريس الماركسية، وأماكن للعرض السينمائي، وقتل كثير من العلماء الذين عارضوا هذا الأمر، يقول عوض العرشاني: "وقد حظر نظام العصابة على أئمة المساجد التعرض للجوانب الروحية، ومعجزات الخالق في صنع الكون وخلقه...ومن تجرأ من العلماء والخطباء لهذه المحظورات...كان مصيره السحل على مشهد من الناس...من الجامع إلى كافة أزقة وحارات المدينة. وأكبر مثال على ذلك ما حدث لعلماء المسلمين في حضرموت، والعوالق والواحدي في المحافظتين الرابعة والخامسة إذ سحل النظام حوالي ١٥٠ عالماً وخطيباً في تلك البلاد بتوثيقهم في مؤخرة السيارات وجرهم حتى الموت. وأطلقت عليهم العصابة الضالة وصف رجال الكهنوت، وقامت بتحويل المساجد إلى مراكز لتدريس الماركسية، وأماكن للعرض السينمائي"[٣].

ب. نشر ثقافة جديدة، تتماشى ـ حسب قولهم ـ وروح العصر وذلك بإنشاء المدارس الحكومية، والجامعات ودُور الثقافة على أسس حداثية، وقد أسهمت هذه المؤسسات فعلاً في نشر التعليم، وخلق جيل جديد من المتعلمين، يتبنى كثيراً من

---

(١) د. عبد المجيد النجار، صراع الهوية في تونس(باريس: دار الأمان للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص٥٧.

(٢) انظر: د. مجدي حماد، ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣)، ص١٩٠.

(٣) عوض العرشاني، الإرهاب الشيوعي في اليمن الجنوبي(القاهرة: مطبعة الصباح للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٩)، ص١٠٥ـ١٠٦، ٢٠٣ـ٢٠٦.

عناصره تعاليم الحداثة.(١) ولكن هذه الزيادة في عدد المتعلمين لم تحدث الطفرة العلمية النوعية المطلوبة التي تنهض بالأمة من كَبْوتها، وتبعث فيها روح العافية والنشاط من جديد، بل على العكس من ذلك، فإن هذا النوع من التعليم قد أسهم بفعل سوء التخطيط، والرغبة في ممارسة السلطة الفردية، وفرض الفكرة، في تدمير الإنسان العربي وتهميشه، وجعله إنساناً تابعاً فاقداً لهويته، مُعادياً لتراثه وحضارته، يعتمد في فكره وغذائه وملبسه، وفي كل شيء على ما يأتيه من الغرب(٢).

والسبب كما يرى امحمد صبور في عدم نجاح هذا النوع من التعليم في بلاد العرب على الرغم من نجاحه في بلاد الغرب، هو أن العرب عندما نقلوا هذا النوع من التعليم، من الغرب نسوا أن ينقلوا معه الاعتبار الذي يعطي للعلم والعلماء المواقف الإيجابية. ففي الوقت الذي خلق الغرب جامعةً عصريةً، وزوَّدها بالاحترام المتمثل موضوعيّاً في استقلالية الجامعة، وحرية الأستاذ، تجد أن غاية العرب من بناء الجامعات العصرية هو تسييس العلم ومراقبته، وذلك بإحداث تنظيماتٍ من البوليس الأكاديمي الذي مهمته مراقبة الطلبة والأكاديميين، ومنعهم من التعبير عن أفكارهم وإبداء رأيهم في القضايا التي تمس واقع الأمة، ومنعهم بالتالي من توظيف ما تعلموه في نهضة الأمة، وانتشالها من بؤرة الجهل والتخلف(٣).

وهذا الوضع المتردي لمستوى التعليم، أو بالأحرى للإدارة التعليمية الحديثة قد أدى إلى إفراغ عملية التعليم من محتواها، وجعلها تسير في اتجاه معاكس لإرادة الأمة وأودى بالعلم لأن يفقد هيبته ومصداقيته، على حد تعبير امحمد صبور: "فالعلم فقد

---

(١) د. مجدي حماد، ثورة ٢٣يوليو ١٩٥٢، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٢) انظر ما قاله د. طه جابر العلواني في مقدمته لكتاب، فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر(فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١)، ص٦.

(٣) انظر: د. امحمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي الأكاديميون العرب والسلطة(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢)، ص١٧٤.

مصداقيته لأنه حبيس سياق غير علمي"[١] وقد أدى هذا الوضع المتردي للتعليم والحالة المثقف عموماً إلى نتائج خطيرة، دفعت بالمثقف العربي تحت وطأة التحديث القسرية إلى تبني أحد الخيارات الآتية:

• التخلي عن رسالته العلمية، مقابل مهادنة السلطة، وذلك إما بالانخراط في سلكها والتبشير بفلسفتها ومخططاتها، والدفاع عنها وحمايتها وبالتالي يجازَى من كان كذلك بتسلُّم المهام العليا في المؤسسات العلمية، ويصبح صاحب النفوذ فيها، بوساطته تُعطَى الوظائف والمنح أو تُمنع،[٢] وإما أن يقنع بعدم جدوى معارضة السلطة، حفاظاً على وظيفته يقول محمد صبور: "ومهما يكن، فمن الأفضل له أن يكون أجيراً عند الدولة، على ألا يكون أي شيء، بسبب البطالة المتفشية بين الجامعيين"[٣]. ولاشك أن هذه التبعية للسلطة السياسية، وبقاء الأكاديمي تحت رحمتها تجرح كرامة الأستاذ، وتَحُدُّ من إبداعه وتطلعاته وتجعله فرداً مهزوماً لا يقدر على حل مشاكله، فضلاً عن مشاكل أمته "وهذه التبعية القمعية تجرح كرامة الأستاذ وكبريائه..."[٤].

• أن يعي رسالته التي أُنيطت به بوصفه مثقفاً واعياً فاهماً لمسؤوليته تجاه أمته وعليه واجب تجاهها، فلابد أن يكون أميناً في الدفاع عنه من موقعه بوصفه مثقفاً عربيّاً. والوظيفة التي أنيطت بعهدته، تتخذ بُعْدَيْنِ أساسيين كما يقول قسطنطين زريق:

"الوظيفة الأولى هي حماية الجامعة، أو المشاركة في حمايتها من تدخل السلطات وغيره من المؤثرات السلبية ومعنى هذا أن يكون المثقف مناضلاً، لا مفكراً فحسب، وهذا النضال قد يذهب به إلى السجن أو إلى النفي أو إلى التشريد، أو إلى غير ذلك.

---

(١) د. محمد صبورة، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي الأكاديميون العرب والسلطة، مصدر سابق، ص١٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص١١١.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٢.

(٤) المصدر السابق، ص٨٧.

أما الوظيفة الثانية فهي الحفاظ على الحرية الجامعية والوطنية، فحَرِيٌّ به (الأكاديمي) أن يكون أول المتحلين بحس المسؤولية، إذ لا حرية صحيحة من دون مسؤولية"[١].

ووجود هذا النوع من الأكاديميين قد أدّى دوراً مهمّاً في إيجاد صوت معارض رافض لتسلط الحكومة، أدى في كثير من الأحيان إلى اشتباكات معها مثلما حدث في السودان سنة ١٩٦٤، عندما قامت الحكومة باقتحام الحرم الجامعي لجامعة الخرطوم، وقتل بعض الطلاب واعتقال آخرين، الأمر الذي دفع باستقالة عدد من الأساتذة احتجاجاً على هذا التصرف، ودفاعاً عن استقلالية الجامعة[٢].

● أن يهاجر بنفسه فراراً من هذا الوضع الآسن، إلى بلاد الغرب حيث الاحترام والتقدير، والاعتراف بجهود المثقفين وتقديره "إن من بين الدوافع الرئيسة لهجرة الأدمغة العربية نحو الغرب، هو النقص في الاعتبار الذي يلقاه المثقف العربي في بلده"[٣].

وقد أدى هذا الوضع المتأزِّم إلى تحويل الجامعة إلى مسرح للصراعات السياسية بين القوى الفكرية؛ بين الحداثة بكل فصائلها، وبين التيار الديني متمثلاً في الإخوان المسلمين "لهذا الوضع وجد النشاط العربي الثوري ـ ضمن أُطُر الحداثة العلمانية ـ مواجهةً شرسةً من قِبَل حركة الإخوان الدينية... إن مشكلة الفكر القومي هنا ليست في(القومية) ولكن في نزوعها(اللاتراثي) و(اللاتاريخي) الذي طرحت من خلاله نفسها في الوسط العربي، في السودان وفي غيره.. هذا الموقف السلبي هو الذي مكّن حركة الإخوان من تضييق الخناق في الوسط الطلابي والجامعي على تيارات الفكر الثوري العربي"[٤].

---

(١) نقلا عن د. امحمد صبور، مصدر سابق، ص٧٧.

(٢) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان والمأزق التاريخي وآفاق المستقبل(د. م.: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٦)، ج٢، ص٢٦٨.

(٣) د. امحمد صبور، مصدر سابق، ص١٠٣.

(٤) محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان والمأزق التاريخي، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٠-٣٣٢.

٢. الجانب الاجتماعي: يرى الحداثيون أنه لابد للنهضة العربية في محاربتها للتخلف السياسي أوالاقتصادي، من ثقافة جديدة حديثة تحرر الإنسان العربي، من عقدة الموروث وتجعله إنساناً عصرياً، إذ بدون هذه العملية تبقى عملية التحديث عملية سطحية، وكان من بين الأمور التي ركزوا عليها، وأَوْلَوْها اهتماماً كبيراً هي قضية ما أسْمَوْه بتحرير المرأة، من إصر أغلال التقاليد البالية التي فرضتها عليها قوانين الشريعة الإسلامية ردحاً من الزمن، لذا عملوا جاهدين على سَن القوانين الوضعية التي تعيد - حسب رأيهم - للمرأة اعتبارها وتمنحها حقوقها وتجعلها مساويةً لأخيها الرجل، يقول أحد دعاة الحداثة: بـ" ضرورة التوصل إلى وضع قانون عربي مدني موحد للأحوال الشخصية، وهذا القانون المدني يجب أن يكون علمانياً، لأن في ذلك تكمن الإمكانية الوحيدة، لتغيير فعلي في العلاقة(اجتماعيّاً وذاتيّاً) بين المرأة والرجل في اتجاه المساواة الفعلية"[١].

وهذا الفكر العلماني لم يجابَه من قِبَل المتدينين بتبرير واقع المرأة العربية التي هي فعلاً تعاني شيئاً من الحيف الاجتماعي، بل بالدعوة إلى العودة إلى تعاليم الإسلام الصحيحة، التي فيها ضمان حقيقي لحقوق المرأة وصون كرامتها "والمنهج الصحيح للعلاج، لا ينبغي أن يستقي من موروث العادات في المجتمع الإسلامي التي فيها جور على المرأة، ولا من النمط الغربي الغريب عن المجتمع الإسلامي، في عاداته وقوانينه، ولكنه ينبغي أن يكون بالحلول الجذرية للفكر الإسلامي المؤسَّسِ على ما جاء به الإسلام من تكريم المرأة وتحرير لها"[٢] وكان من بين القوانين التي نادى بها الحداثيون، وطبَّق بعضها في بعض الأقطار العربية بدلاً من القوانين الإسلامية هي:

أ. المساواة في الإرث، يرى الحداثيون أن نظام الإرث الإسلامي نظام ينتقص حق

---

(١) عباس مكي، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٣)، ص١١٠، ١١٥، ١١٦.

(٢) د. عبد المجيد النجار، صراع الهوية في تونس، مصدر سابق، ص٢٢.

المرأة ولا يتماشى وروح العصر التي تدعو إلى المساواة بين الجنسين في الواجبات والحقوق، لذا وجب تغيير هذا النظام الموروث، بنظام جديد يحقق للمرأة كرامتها ويراعي إنسانيتها، وعلى الرغم من أن كثيراً من الأقطار العربية قد تبنت صراحةً بعض الأنظمة والتشريعات الغربية، وخاصةً فيما يتعلق بالأسرة مثلما حدث في تونس والصومال واليمن الديمقراطية(الجنوبي)(١) نجد أن الحداثيين غير راضين عن ذلك، بل يطالبون بالمزيد من التحرر والمساواة ـ حسب رأيهم ـ بما في ذلك المساواة في الإرث، حيث يقول أحدهم معلقاً على مجلة الأحوال الشخصية التونسية التي تعد نموذجاً في الحداثة(٢) "يتأكد اليوم مراجعتها في اتجاه المساواة التشريعية المطلقة بين الرجل والمرأة، وخاصة فيما يتعلق بالمواريث..."(٣).

ب. منع تعدد الزوجات، وهذا جانب آخر من الجوانب التي رأى الحداثيون أنه مظهر من مظاهر تخلف واسترقاق المرأة، إذ هي على حد تعبيرهم مصدر للحيف تجاه المرأة، لذا عمل الحداثيون بكل فصائلهم على منع تعدد الزوجات، فأصدروا القوانين التي تمنع ذلك حيث جاء في مجلة الأحوال الشخصية التونسية ما يأتي: "إن تعدد الزواج ممنوع. كل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن لمدة عام وبخطية(غرامة) قدرها مئتان وأربعون ألف دينار أو بإحدى العقوبتين، ولو أن الزواج الجديد لم يبرم طبقاً لأحكام القانون..."(٤) إلا أن هذا الرأي يعد في نظر

(١) انظر: باقر سلمان النجار، المرأة العربية بين نقل الواقع وتطلعات التحرر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص١٤٦ـ١٤٧.

(٢) انظر: حفيظة شقير، ص٩١ـ٩٢.

(٣) عبد المجيد النجار، صراع الهوية، مصدر سابق، ص٩١.

(٤) حفيظة شقير، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٣)، ص٩٩.

التيار الديني من باب التجني على الحقائق، ويرى أنه ليس هنالك في التعدد من امتهانٍ للمرأة كما يرى الحداثيون، بل هو رصيد قانوني مُحاط بشروط مشددة، ولا يُلجأ إليه إلا في الحالات التي يكون فيها التعدد خير سبيل لتلك الحالة المعينة[١].

٣. الجانب الفكري: على الرغم من اتفاق الحداثيين عموماً حول مسألة تحديث المجتمع العربي، ووقوفهم عمليّاً في خندق واحد، ضد التيار الديني الذي يمثل في نظرهم الرجعية، والتخلف والظلامية وعصور الانحطاط،[٢] فإنك تجدهم من الناحية الفكرية، أشد اختلافاً فيما بينهم حول مصدرية ذلك الفكر، ومن أي المدارس الغربية يستقى، وينتج عن ذلك طبعاً خلافٌ في المواقف، حول بعض القضايا المستجدة في الساحة العربية كما مر بنا حول القضية الفلسطينية، وبناءً عليه فقد حاول كل فريق استقطاب الآخر، كلما سنحت الفرصة لذلك، وما نريد إبرازه في هذا المحور هو تطور الفكر القومي المهيمن، في هذه الفترة وتبنيه في نهايتها مقولات الماركسية.

لقد مر هذا الفكر عموماً بثلاثة أطوار:

الأوّل: ويلخصه كتاب جمال عبد الناصر فلسفة الثورة الذي كتبه سنة ١٩٥٤، وقد بين فيه مؤلفه أن الشعب المصري يمر بثورتين، ثورة سياسية يسترد فيها حقه في حكم نفسه بنفسه، وثورة اجتماعية بين طبقات المجتمع، تُحَقّق فيها العدالة الاجتماعية[٣]. أما وسائل ذلك فهي الثورة الشعبية بقيادة البطل الفرد[٤].

---

(١) انظر: عبد المجيد النجار، صراع الهوية، مصدر سابق، ص٩٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٥٧. وانظر أيضاً: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ص٣٥٨.

(٣) انظر: سهير سلطي التل، حركة القوميين العرب، مصدر سابق ص١١٦.

(٤) المصدر السابق ص١١٧ـ١٢٤.

أما الطور الثاني فيبدأ في حدود ١٩٦٢ بصدور الميثاق الوطني، الذي برز فيه التركيز على مبدأي الثورة والاشتراكية.

فالثورة شرطٌ أساسٌ لتحقيق الوحدة العربية التي تحتاج إلى الدولة النواة بوصفها مركزاً لانطلاق الوحدة وانتقالها إلى بقية الأقطار العربية وتصديرها، وذلك عبر شرط آخر وهو النُّخبة التي هي الطليعة الثورية.

أما الاشتراكية فهي عندهم سيطرة الشعوب العربية على كل وسائل الإنتاج، وهي عندهم حتمية تاريخية فرضها الواقع، وهي المخرج والسبيل الوحيد للمسألة الاقتصادية والتقدم الاجتماعي، مقتربين بهذا التصور خُطوة من الفلسفة الماركسية، مبتعدين بذلك خطوات أكثر عن الدين، الذي أصبح عندهم منافياً للقومية، وأكد جمال عبد الناصر بوضوح تام على عَلمنة الدولة، وحَسَمَ ذلك عمليّاً بتعديل الدستور، حيث جعل القومية هي المبدأ الذي تقوم عليه الأُخُوَّة العربية والمحور الذي تنبني عليه باقي التشريعات[1].

وقد احتدم الصراع في هذه الفترة بين التيار الحداثي، بقيادة القوميين النصف متمركسين، وبين التيار الديني المتمثل بالإخوان المسلمين، والتي بدت فيها بوادر الانحسار الفكري المبكر للتيار القومي وانهزامه أمام المد الإخواني، وخاصةً خارج مصر، فها هو أحد العروبيين الاشتراكيين السودانيين، يصور لنا الخطأ التكتيكي الذي ارتكبه الحداثيون عموماً في مهاجمتهم المباشرة للدين، وفي المقابل اعتناقهم أفكاراً حداثيةً جاهزةً، ومحاولة تطبيقها على المجتمع العربي، دون تهيئة الشروط الموضوعية المناسبة لذلك، مما جعلهم يقعون فريسةً لهجمات الإخوان المسلمين يقول: "كانوا يعمدون إلى تصور ذاتي لعروبة مستجلبة غير العروبة في السودان، ضمن خصائصها الجدلية في الواقع السوداني، أي خارج تراثِيَّتِها وتاريخيتها في السودان نفسه، ومن ثم

(١) سهير سلطي التل، حركة القوميين العرب، مصدر سابق، ص١٢٦-١٣٠.

تحرق مرحلةً كاملةً عبر مفهوم عدمي، ثم لا تلبث هذه المنظمات أن تكشف نفسها في العراء أمام هجمات الإخوان"[(١)]. ويرى أن الإخوان قد استطاعوا فعلاً محاصرة الفكرين القومي العربي الثوري والشيوعي مؤكدين علمانيتهما يقول: "استطاع الإخوان محاصرة الفكر القومي العربي الثوري عبر الثغر اللاتراثية واللاتاريخية في تركيب ذلك الفكر، مؤكدين على علمانيته...وكذلك الحزب الشيوعي السوداني"[(٢)].وضمن هذا الصراع العنيف وعَجْزِ الحداثيين عن تحقيق شعاراتهم على أرض الواقع، وبدايةِ زعزعة الأسس الفكرية التي بنى عليها القوميون فكرهم تأتي هزيمتهم عام ١٩٦٧ أمام اليهود ليدخل بها الفكرُ الحداثي عموماً طوراً جديداً، وهو الطور الثالث عهد التشرذم والارتماء الكامل في أحضان الفكر الشيوعي.

وفي "عام ١٩٦٩ شهدت حركة القوميين العرب تطوراتٍ سريعةً، ونقاشاً حاداً بخصوص منطلقاتها فكان لهزيمة ١٩٦٧ أثرها الكبير في الرجوع إلى ما قبل حزيران، والتفتيش عن أسباب الهزيمة داخل الأسس في النظرية القومية للناصرية، ولحركة القوميين...وقد شهدت الحركة ربما للمرة الأولى في تاريخها، انتشاراً واسعاً للمنهج الماركسي في التحليل، وفي المطالبة بتغيير الخط السياسي للحركة التي وصفت بأنها شبه برجوازية وتحويلها إلى حزب ماركسي لينيني"[(٣)]. وهكذا تأتي هزيمة ١٩٦٧ لتسدل الستار على مرحلة طالما علّق عليها العرب آمالهم، وبقيت شعارات الوحدة والاشتراكية ومحاربة التخلف والرجعية، مجرد لافتات لا معنى لها وتبخرت الأحلام وصحا النائمون، على أسوأ ما ناموا عليه ليدخلوا بذلك في مرحلة جديدة، مرحلة الإحباط واللامبالاة: "ولكن

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان والمأزق التاريخي، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٥.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ٣٣٢.

(٣) د. عبد الله سلوم السامرائي، "تطور الفكر القومي العربي"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص١٨٧.

هزيمة ١٩٦٧ أجهضت الحلم، فدخل العرب في مرحلة "الإحباط" التي ما زال بعض امتداداتها قائماً إلى اليوم"(١).

٤.٢. المحور الثالث

انتهت المرحلة الثانية كما رأينا بالنكسة العربية عام ١٩٦٧، وما تبعها من صراع حادٍّ داخل التوجه القومي الذي قاد هذه المرحلة، التي انتهت فعليّاً بموت قائدها جمال عبد الناصر سنة ١٩٧٠ لندخل في مرحلة جديدة، تُعَدُّ نتيجةً لسابقتها.

وما نريد إبرازه في هذه المرحلة، هو التيارات الفاعلة والمتصارعة في هذه الفترة، وأسباب ظهورها والنتائج المترتبة على ذلك الصراع.

١.٤.٢. أولاً: الأسباب:

عندما نتحدث عن الأسباب هنا إنما نريد بها تلك النتائج المترتب بعضها عن نكسة ١٩٦٧ وامتداداتها في عمق هذه المرحلة والمظاهر التي رافقتها، فقد تحول المجتمع العربي بعد نكسة ١٩٦٧ بقيادة الحداثيين تحولاً دراميّاً نحو الأسوأ على كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية(٢).

١. فعلى المستوى السياسي، انهزم العرب والقادة منهم على الخصوص، أمام إسرائيل ورضوا نهائيّاً بمبدأ الصلح والتعايش مع اليهود، وكانت بداية ذلك اتفاقية كامب ديفيد ١٩٧٩ بتوقيع الرئيس أنور السادات(٣) وانتهاءً بالاعتراف الكامل بإسرائيل

---

(١) د. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٥)، ص١٨٠. وانظر: Alan R.Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, pp. 42-43.

(٢) انظر د. سهير لطفي، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص١٢٣.

(٣) د. بشارة خضر، أوروبا والوطن العربي(القرية والجوار)(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣)، ص٨٧ـ ٨٨. وانظر: Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, p.8.

وقبول التطبيع معها وفرضه على الشعوب بالقوة. وفي مقابل ذلك تراجعت دعاوى الوحدة العربية، ونمت نعرة الإقليمية الضيقة بين الدول العربية، وأصبح كل قطر منها يغني على أنغام الخصوصية القومية، والتمايز الثقافي بين قطر وآخر. يقول الحبيب بورقيبة رئيس تونس السابق في خطاب له سنة ١٩٧٤: "تونس منذ أقدم العصور... كانت دائماً شديدة الحفاظ على شخصيتها حتى العهود التي تَفْرِض عليها لغةً جديدةً وتحمل على اعتناق دين الدخلاء عليها".[١] وبالعقلية نفسها تحدث اللبناني، والمغربي، والمصري، وغيرهم عن قومياتهم وخصوصياتها التي تميز كل واحدة منها عن باقي القوميات العربية الأخرى التي لا يمكن بأي حال ـ حسب قولهم ـ أن تقبل الدمج والوحدة تحت مظلة واحدة، وعَدُّوا أيَّ عمل أو محاولة من ذلك القبيل عَبَثاً لا طائل من ورائه[٢].

وبناءً عليه فقد كثرت المشكلات الحدودية وغيرها بين الأقطار العربية، والتدخل في شؤون بعضها ببعض وخاصةً من جانب الدول ذات التوجه القومي والاشتراكي، سواء ضد بعضها أم ضد غيرها من النظم الأخرى. ومن أمثلة ذلك الاشتباكات بين مصر وليبيا عام ١٩٧٧، ومساندة ليبيا أعمال العنف في تونس بما يسمى أحداث مدينة قفصة ١٩٨١، عندما أرسلت ليبيا بعض المسلحين المدربين عندها للإطاحة بنظام بورقيبة.

والقصد من افتعال مثل هذه الصراعات والأزمات غالباً، هو تلهية الشعوب وصرفها عن همومها الحقيقية، وإخفاء العجز والفشل في تحقيق التنمية والرفاه والعدالة الاجتماعية، التي طالما تبجحت بها الحكومات الحداثية العربية[٣]. ولعل آخر مأساة تقع

---

(١) د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مصدر سابق، ص٤١.

(٢) انظر د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص٤٠، ٤١، ٤٤.

(٣) د. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢)، ص٣٤١، ٣٥٠.

في هذه الحقبة هي اجتياح العراق للكويت سنة ١٩٩٠ وما خلفته من دمار وتفرقة للصف العربي ، وإتاحة فرصة للقوى الخارجية بالتدخل مباشرةً في المنطقة ، والسيطرة على مقدوراتها وإذلال شعوبها.[١]

٢. المستوى الاقتصادي ، أما المستوى الاقتصادي فإنه من أكثر المجالات التي فشلت الأنظمة العربية الحداثية في تطويره. وتبرز مأساة الاقتصاد العربي في نواحٍ عدة نقتصر على اثنتين منها ، الثروة البشرية والثروة المعدنية.

أ. فعلى الصعيد البشري يخسر العالم العربي سنويّاً العديد من خبرائه وما ذلك إلا نتيجة سوء التخطيط وعدم احترام المتخصص ، ففي خلال سنة واحدة ١٩٧٢-١٩٧٣ هاجر من مصر ، والأردن ، ولبنان ، وسوريا ، والعراق إلى الولايات المتحدة الأمريكية ١٨٦٢٣ خبيراً ، منهم ٣١٣٠ من ذوي الاختصاص الفني والعلمي الدقيق. وقد أشار التقرير الرسمي لوزراء التربية العرب المنعقد في الإمارات سنة ١٩٧٧ إلى أن نسبة المهاجرين من الأطباء العرب تقدّر بـ٢٥٪ ونسبة المهندسين بـ٢٠٪ ، هذا في الوقت الذي تشكو فيه هذه البلدان نقصاً كبيراً في نسبة الأطباء ، فمثلا سوريا التي هاجر منها أكثر من ٣٠٠٠ طبيب إلى الغرب لا يوجد عندها إلا طبيب واحد لكل ٢٣١٠ مواطن ، أما في السودان فالأمر أفظع من ذلك ، فقد أشارت إحصاءات ١٩٨١ إلى أنه لا يوجد إلا طبيب واحد لكل ٨٨٠٠ مواطن[٢].

ويقول تقرير آخر أن عدد العمال العرب المهاجرين للعمل في أوروبة الغربية قد بلغ سنة ١٩٧٢ مليوناً ونصف المليون ، ويتوقع هذا التقرير في ذلك الوقت أن يصل عددهم

---

(١) د. بشارة خضر ، أوربا والوطن العربي(القربة والجوار) ، مصدر سابق ، ص٩٢.

(٢)انظر د. وميض جمال عمر نظمي ، قضية التخلف والتقدم مع التركيز على التجربة العربية(بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٩٥) ، ص٦٧.

سنة ٢٠٠٠ إلى ١٥ مليوناً، وأن نسبة المتخصصين من أطباء ومهندسين وحاملي الشهادات العليا عاليةٌ جداً[١].

ب. أما على صعيد الثروات المعدنية فعلى الرغم من وفرتها، فإنها لا تُستغَل بطرق سليمة، فهي محل للنهب الداخلي والخارجي. فعائدات هذه الثروات غالباً ما تُقْسَم بين الطبقة الحاكمة وحاشيتها، وبين الدول الغربية العظمى، عن طريق شركاتها وبنوكها،[٢] وقد أشارت بعض الإحصاءات الكويتية إلى أن ودائع بعض الدول النفطية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا واليابان قد بلغ سنة ١٩٧٧م بما يقدّر بـ ١٤١ مليار دولار، بمعنى أن الرابح الحقيقي من عوائد النفط هي هذه الدول الغربية. وأضاف التقرير نفسه، أن عائدات النفط لدول الأوبك العربي بين ١٩٧٤م و١٩٧٨م تقدر بـ٥٥٠ مليار دولار تم صرف ٤٠٠ مليار دولار منها لشراء بضائع استهلاكية قَدَّرَ بعضُ الخبراء بأن ثمنها الحقيقيّ لا يتجاوز ٢٥٠ مليار دولار، بمعنى أن الغرب قد باع هذه البضائع بضعف ثمنها الحقيقي، علماً بأن الدول الغربية هي التي تشتري هذا النفط بأسعار زهيدة وهي التي تبيع بضائعها بأثمان مضاعفة، فهي المستفيدة أولاً وآخراً [٣]، أما إذا نظرت إلى عامة أفراد الشعب العربي فإنهم يعيشون الفاقة والفقر والحرمان، يصارعون يومهم ولا يعرفون ماذا يفاجئهم به غدهم[٤].

٣. الجانب الاجتماعي، وهذا الجانب لا يختلف عن الجانبين السابقين كثيراً، فنتائج

---

(١) انظر د. محمود الحمصي، خطط التنمية العربية واتجاهات التكاملية والتنافرية، دراسة للاتجاهات الإنمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، ١٩٦٠-١٩٨٠، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٨٦)، ص٢٣٩.

(٢) د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٩.

(٣) انظر د. وميض جمال عمر نظمي، مصدر سابق، ص٢٧، ٤٨.

(٤) انظر دكتور حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٨-١٩. وأيضاً: سهير لطفي، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة، مصدر سابق، ص١٢٥.

التحديث السلبية في الوطن العربي لا تخفى على ذي نظر. فالحداثة في وطننا العربي لا تخلق لنا الإنسان الحر المفكر المسؤول، بل على العكس من ذلك كما يقول طه جابر فقد أسهمت في "تجهيل المواطن العربي وتحطيم إرادته وكرامته، وتدمير إنسانيته، وتجاوز تراثه وتشويه هويته، وجعله يتمرغ في التبعية الاقتصادية والغذائية والتكنولوجية والفكرية والثقافية والتربوية، بحيث لا يستطيع أن يستغني عن مستغليه من الغربيين"[(١)].

وهكذا باسم الحداثة والتقدم والتنمية، دمرت نفسية الإنسان العربي وأحالته إلى كائن حائر عاجز، مغلوب على أمره، مشغول بتأمين حاجاته الآنية، وسيطرت عليه قيم الفردية والجشع[(٢)]، ويكفي للتدليل على ذلك ضرب المثالين التاليين، يتعلق الأول بالمرأة والثاني بالحريات:

أ. لقد عمل الحداثيون كما رأينا سابقاً على تغيير وضع المرأة وتحريرها كما يقولون من قبضة التقاليد الدينية الموروثة، إلا أن هذه الدعوة سرعان ما انكشف عدم صلاحيتها للمرأة العربية وهذا بشهادة نوال السعداوي، إحدى اليساريات التي تناضل من أجل حقوق المرأة من منظور حداثي؛ إن "عرض أفلام الجنس والرقصات العارية وأجساد النساء وتأوهات المطربين والمطربات ليل نهار في الراديو والتلفزيون، وعرض الأفخاذ والنهود العارية في صفحات المجلات، يصبح على البنت المصرية أن تحل وحدها المعادلة الصعبة، عليها أن تتشبع بهذه الأفلام والصور والأصوات الصارخة بالجنس والشبق، وعليها في الوقت نفسه ألا تتأثر بها..." ثم تقول مقترحةً الحل الأمثل حسب رأيها: "إن تحرير المرأة لا يمكن أن يحدث في مجتمع رأسمالي، وإن مساواة المرأة بالرجل

---

(١) د. طه جابر العلواني، مقدمة كتاب فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر(فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١)، ص٦.

(٢) انظر فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٤، ١٦٠. د. حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٩.

لا يمكن أن تحدث في مجتمع يفرّق بين فرد وفرد، وبين طبقة وطبقة، ولهذا فإن أول ما يجب أن تدركه المرأة أن تحريرها، إنما هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي"[١]. فما يهمنا في هذا الكلام ليس الحل الذي تقترحه هذه السيدة، وإنما الذي يهمنا هو حالة المرأة والمجتمع السيئة في ظل الأنظمة الحداثية.

ب. أما الحريات فإن ما نسمعه من شعارات الديمقراطية والاشتراكية وغيرها، لا تعدو أن تكون مجرد شعارات جوفاء، غالباً ما نجد الواقع عكسها، فكَبْتُ الحريات وانتشار الدكتاتوريات وملاحقة أصحاب الرأي في كل مكان، هي من السمات الواضحة للأنظمة العربية الحديثة التي تتبنى الحداثة وتنافح عنها. وكمثال على الاضطهاد الذي يلاقيه الإنسان العربي عموماً والمفكر على الخصوص، من أنظمته الحداثية ما ذكره امحمد صبور: "هناك في الغرب يحترمون علماءهم، أما هنا، فيقمعونهم. هناك يفتحون لهم أبواب المؤسسات العلمية والأكاديمية، أما هنا فيفتحون لهم أبواب السجون. هناك يكرمون رجال العلم بالاعتبار والجزاء، وهنا يرسلون البوليس لمراقبتهم، حتى في حرمهم الجامعي، أو عندما يتكرمون عليهم، يحتجزون لهم تذكرة ذهاب ـ من دون عودة ـ إلى المنفى."[٢] وهكذا انتهى المجتمع ككل والشباب على الأخص إلى الإحساس بالاغتراب، وفقدان الثقة بالنخبة الحاكمة والإحساس بالفجوة بين الأمل والواقع.[٣] وكما يقول فادي: "أخفقت العلمانية كما أخفقت العقلانية، وهذا جزء من إخفاق الحداثة ككل في تجربة التقدم العربي، وما التفكك السياسي والتغرب الثقافي والحروب الإقليمية، والقبائلية، والطوائفية، والتبعية الاقتصادية، والصعود السياسي، والثقافي للتيار الديني، إلا عناوين دالة على هذا الإخفاق الكلي"[٤].

---

(١)نقلا عن: د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٢) د. امحمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة، مصدر سابق، ص١٨٥.

(٣) د. حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٤) فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٥٧.

٢.٤.٢. ثانياً: التيارات الفاعلة والمتصارعة:

لقد كانت نكبة ١٩٦٧م بحق منعرجاً حاسماً في تاريخ الفكر العربي الحديث، لقد كانت لحظة البداية لمراجعة مسيرة طويلة قادتها قوى الحداثة من أجل التحرر من العدُوَّيْن اللدودَيْن للمجتمع العربي؛ الاستعمارُ والتخلفُ. فلا هي نجحت في طرد الاستعمار طرداً نهائيّاً بل أصبحت تنوب عنه في قمع شعوبها، ولا هي نجحت في إبعاد شبح التخلف المخيِّم على الشعوب العربية منذ زمن طويل، بل زادت في تجذيره وحمايته. تقول ليلى عبد الوهاب وهي من اليساريات واصفةً ما آل إليه حال العرب بعد نكبة ١٩٦٧م: "تَجَسَّدَ الانكسارُ السياسي، الذي يسيطر على البلدان العربية في الوقت الراهن، والذي أخذت تشتد وطأته منذ هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧م في حالة التبعية للنظام الرأسمالي العالمي في إعادة إنتاج التخلف الذي يسيطر على الهياكل الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وتزايد حركة القمع والقهر السياسي للجماهير وحركات التحرر"[(١)].

في ظل هذه الأوضاع وبعد فشل القوميين عمليّاً، في تحقيق ما نادوا به من شعارات الوحدة والتحرر[(٢)] أخذ الصراع بين الحداثة والإسلام منحىً آخر، ولكن هذه المرة بتغيرٍ في ميزان القوى لصالح التيار الديني وقيادة الماركسيين عموماً للتيار الحداثي، يقول حميد سعيد: "وأرى أن الذين تعلقوا بالماركسية أو بالموقف الديني السلفي يلتقون في زاوية السلبية الفكرية وفقد قدرة الاجتهاد والاكتشاف واللجوء إلى حلول جاهزة، أو هكذا يخيل إليهم، ومن هنا تظهر مواقفهم كنوع من ردود الأفعال السلبية، والذي يسعفني في التدليل على قولي هذا هو أن هذين التيارين نَشِطا بعد نكسة يونيو"[(٣)].

---

(١) ليلى عبد الوهاب، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩)، ص١٧٥.

(٢) انظر د. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مصدر سابق، ص٢٨، ١٤١. وانظر: Alan R. Taylor, The Islamic Question in Middle East Politics, p.74.

(٣) حميد سعيد، "تطور الفكر القومي العربي"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص٣٦٥.

١ . **التيار الديني**، تحت هذا الركام من الفشل والهزيمة وخيبة الأمل، ظهر التيار الديني بوصفه قوةً صاعدةً تحمل الأمل للشعوب المغلوبة، فالإسلام هو الحل الوحيد الذي لم تجربه الشعوب المعاصرة، ولم يجرَّب عليه أيضاً أيُّ موقف سلبي، فالتيار الديني الذي يتبنى الإسلام حلاًّ هو الذي قاتل اليهودَ سنة ١٩٤٨م وأبلى البلاء الحسن، وهو التيار الذي اضطُهِد طيلة عقدين من الزمن، وشُرِّد على يد النخبة العربية الحداثية التي أعلنت إفلاسها في نكسة ١٩٦٧م، لقد ظهر في هذه المرحلة المنقذَ الأمثل للشعوب العربية، يقول محمد صبور معبراً عن هذه الحقيقة: "لقد فاجأ الإسلامُ المثقفين والسياسيين والجنود المراقبين الأجانب عندما ظهر كقوة سياسية، وربما شعر بالصدمة أكثر من غيرهم، اليساريون العرب".[١]

وقد نمى هذا التيار ـ على الرغم من الاضطهاد والتنكيل من قبل الحكام واليساريين ـ نموّاً مطرداً جعله يتقدم على بقية الاتجاهات الفكرية الحداثية، فهو يُعَدُّ بحق ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً ذات أبعاد سياسية وحضارية، وهو في الوقت نفسه قادر على تجديد الفكر العربي وقيادته بوصفه رد فعل إزاء الحداثة ورفضاً لكل غزو ثقافي[٢]، وقد حاول بعض الباحثين اليساريين تقديم تفسيرٍ لظاهرة انتشار التيار الديني وانحسار التيار الحداثي، يمكن تلخيصها في الآتي:

أ. هزيمة ١٩٦٧م حيث كانت بمثابة ضربة قوية لشعارات ومؤسسات وقيادات الأنظمة القومية وخاصةً في مصر وسوريا.

ب. عدم وجود التربة الملائمة في الوطن التي يمكن أن تحتضن الفكر الحداثي هو السبب في تراجع الحداثيين وصعود المتدينين[٣].

---

(١) انظر د. محمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص١٦٥.

(٢)انظر د. محمد بشوش، تطور الوعي القومي في المغرب العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦)، ص٢٧٩ـ ٢٨٠.

(٣) انظر د. حسين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مصدر سابق، ص١٣٩ـ ١٤١.

ج. تطرف النخب والقيادات الحاكمة المستبدة، والموغلة في التغريب بمساندة الأنظمة الغربية، هي التي دفعت الناس إلى التماهي مع التيارات الإسلامية، التي تنادي بمقاطعة الغرب والرجوع إلى الذات المفقودة[١].

د. قدرة هذا التيار التنظيمية وروح التضحية العالية لديه في سبيل المبادئ إلى جانب القدرة على تجديد الفكر العربي، وتقديم البديل النظري للمشكلات التي تواجه الإنسان العربي[٢].

هـ. سهولة الخطاب الإسلامي ويسره ووضوحه، فالتيار الديني غالباً ما يقدم إجابات سهلة للمشكلات التي تواجه المجتمع[٣].

هذه بعض العوامل التي رأى التيار الحداثي أنها سبب في صعود التيار الديني وضمور التيار الحداثي على مستوى الشعبية والانتشار الأُفقي، داخل المجتمع العربي، ولكن يا ترى هل معنى هذا أن التيار الحداثي قد انتهى كليّاً؟ كَلاَّ؛ بل إن هذا التيار ما زال هو الذي يتحكم في مصير الشعوب العربية إلى يومنا هذا.

٢. **التيار الحداثي بقيادة الماركسيين**، بعد نكبة ١٩٦٧ انبثق وعيٌ جديدٌ داخل الكتلة القومية واليسارية عموماً، وثار جدل داخلي عنيف حول أسباب الهزيمة، أدى إلى مراجعة الأرضية الفكرية التي تقوم عليها الفكرة القومية، وأدى ذلك إلى تحول درامي لكل فصائل المد القومي إلى الماركسية ـ اللينينية ـ مجمعين على ضعف الأسس

(١) انظر د. امحمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص١٦٦. انظر أيضاً: حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مصدر سابق، ص١٤١.

(٢) انظر د. محمد بشوش، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، مصدر سابق، ص٢٨٠. انظر أيضاً: د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢) ص٣٠٣.

(٣)انظر د. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مصدر سابق، ص١٤١.

الفكرية التي انبنى عليها الفكر القومي في العقدين السابقين على ذلك[١]. وهذه الهجرة القومية المفاجئة إلى الشيوعية الشقيق المشاكس، قد تُعَدُّ أمراً غريباً في عالم الأفكار، ولكنها وقعت "إن النقلة المفاجئة إلى الماركسية جديدة نِسبيّاً ومن الصعب الآن معرفة أثرها الكامل...النقلة مفيدة، بمعنى أنها تخلصت من العقيدة القديمة، وتشجيع الاستقصاء الحر أمر جيد بحد ذاته، ومع ذلك فإنه من غير الممكن عدم اعتبار الخطر الكامن في إبدال عقيدة بأخرى...وقد تبدو النقلة الكبيرة من القومية نحو الماركسية خلال فترة وجيزة غريبةً جداً بالنسبة للمراقب من الخارج"[٢].

وهكذا وجدت الماركسية الطريق مفتوحا أمامها لقيادة التيار الحداثي في مواجهة التيار الديني، تحت بريق الثورة الشعبية وحركات التحرر الوطني، إلا أنها لم تحصد النتائج التي سعت إليها على الصعيد الجماهيري الواسع، وبدت مؤثراتها في الأوساط المثقفة أو نصف المثقفة التي افتتنت بالصياغات النظرية والحلول الجاهزة التي لم تنطلق في أساسها من حاجات الشعوب العربية ولم تَمَسَّ أساساً جوهرَ مشاكله، وفي الوقت نفسه لم تستطع التعايش مع مثله وتقاليده، فكان مآلها الفشل والاندحار شعبيّاً أمام التيار الديني[٣]. فما هي آثار ذلك؟ هذا ما سنراه في المبحث القادم.

---

(١) انظر سهير سلطي التل، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، ص١٨٩ـ١٩٦.

(٢) د. عبد الله سلوم السامرائي، "تطور الفكر القومي العربي"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص١٨٢.

(٣) انظر: حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مصدر سابق، ص١٤١، وانظر أيضاً: د. ماجد أحمد السامرائي، "تطور الفكر القومي العربي"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص١٩١.

٣.٤.٢. ثالثاً: نتائج هذا الصراع:

إن الصراع والتنازع على المواقع لكسب تأييد الجماهير العربية العادية، وما رافق ذلك من أسباب ساعدت وأسهمت في العقود الثلاثة الماضية في بروز التيار الديني، وهيمنته أفقيّاً على الشارع العربي، وفي المقابل انحسار التيار الحداثي بكل فصائله، وانفضاض الشارع من حوله، كما يشهد بذلك الحداثيون أنفسهم يقول الدكتور محمد بشوش: "تعتبر الحركات الدينية الإسلامية بحق ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً ذات أبعاد سياسية وحضارية متميزة عن الاتجاهات القومية والماركسية في صلب المجتمع العربي الحديث".[١]

وقد أحدث هذا الأمر تساؤلات عديدة بين الناشطين في الأوساط الحداثية حول مدى مصداقية الأيديولوجيات التي يتبنونها، ومدى نجاعة الوسائل التي يتبعونها في تبليغ أفكارهم ومجابهة المد الإسلامي، وقد تمخض عن ذلك انقسام التيار الحداثي إلى شقين:

١. فالشق الأول تخلّى عن الحداثة وركب سفينة الأصوليين، ومعظم هؤلاء تبنوا الإسلام بوصفه منطلقاً سياسيّاً. وهؤلاء عموماً قد صُنِّفوا لاحقاً مع جملة أنصار التيار الديني، وأصبحوا رافداً جديداً متميزاً في مواجهة التيار الحداثي، بحكم ما خبروه عن هذا التيار أيام أن كانوا من دعاته. ومن هؤلاء الحداثيين الذين انضموا إلى التيار الديني، عادل حسين وطارق البشري ومحمد عمارة "وعلى الرغم من أن هناك من يميل إلى تصنيف محمد عمارة في خانة اليساريين الذين اعتنقوا الإسلام السياسي، خلال العقد الأخير كعادل حسين، وطارق البشري من مصر، غير أن الرجل يختلف عنهما اختلافاً جذرياً بسبب تخصصه العلمي في العلوم الإسلامية حين كان مناضلاً شيوعيّاً. ومن ثمَّ فهو يملك القاعدة الثقافية الصلبة عندما تحول عن الشيوعية منذ نهاية الستينيات"[٢].

---

(١) د. محمد بشوش، تطور الوعي في المغرب العربي، مصدر سابق، ص٢٧٩.

(٢) د. غالي شكري، أقنعة الإرهاب، البحث عن علمانية جديدة(القاهرة: مطابع الهيئة المصرية) ص٤٥٧.

فهذا الانقلاب الفكري لهذا الصنف من المفكرين أثار حفيظة بقية الحداثيين الذين عدّوا هذا الأمر نكسةً فكريةً وانضواءً تحت لواء الرجعية والظلامية واغتيالاً للعقل وخصائصه[١]. يقول د. عزيز العظمة في تَحَسُّر على رفقائه الذين تخلوا عن مبادئهم الحداثية التقدمية واستسلموا للمبادئ الإسلامية ـ الرجعية بمفهوم المخالفة ـ "أزمات تدفع بكثير من المثقفين إلى التحول عن مواقع تقدمية إلى مواقع قريبة من المواقع الإسلامية أو سائرة في إسَار أسسها".[٢]

٢. أما الشق الثاني فقد بقي على قناعته بسلامة الحداثة بوصفها مشروعاً حضاريّاً وحيداً صالحاً لإخراج العرب من تخلفهم، والنهوض بهم إلى مستوى الحضارة العالمية الراهنة، إلا أن هذا الصنف ذاته قد انقسم على نفسه من حيث منهجية العمل، والتحرك ومواجهة التيار الديني إلى اتجاهين:

أ. أحدهما يرى ضرورة مواصلة الانخراط في الحضارة الأوروبية من دون تردد ومن دون حدود، لأنها حضارة عالمية لا يمكن الوقوف ضدها ولا تحقيق للتقدم خارجها.[٣]

وحسب رأيهم أنه لا ينبغي التحسس الزائد لما يشاهد من تنامي التيار الديني الذي ظهر، نتيجةً لسياق اجتماعي عابر سينتهي عندما تحل محلها تغيرات أخرى.[٤]

ب. أما الآخر فهو أكثر حذراً في التعامل مع الواقع الذي أثبت تنامي المد الإسلامي وازدياده "كثير من المفكرين في هذا البلد، ممن تأثروا بنظريات التحديث والجدل المادي، ساد في كتاباتهم إلى نهاية السبعينيات، أن الإسلام بوصفه اجتماعيّاً قد انتهى، ولكن

---

(١) انظر د. عبد المجيد النجار، صراع الهوية في تونس، مصدر سابق، ص٥٧. وانظر أيضاً: فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٣.

(٢) د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢)، ص٣٣٤.

(٣) انظر د. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٤)، ص٢٢٥.

(٤) انظر د. محمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص١٦٦.

التاريخ أثبت عكس ذلك"[١]. وبناء على هذه المعطيات فإنه يرى أنه إذا أراد الحداثيون مواجهة التراثيين مواجهةً ناجعةً وفعالةً، وفي الوقت نفسه خدمةَ الحداثةِ وتوطينها في الوطن العربي، فلابد من تغيير أساليب العمل والنضال، ولا يكون ذلك إلا بنقل المعركة والمواجهة إلى أرض الخصم، وفي الوقت نفسه مشاركته الآليات نفسها التي يستخدمها، ومحاولة تفكيكها وإعادة تركيبها كي تصبح خادماً للحداثة وتربةً صالحة لها.

يقول أحد عناصر هذا الاتجاه: "إنني أرى أن الدين مهم وخطر جدّاً، سلاحٌ ذو حدين. صحيح أن لتخلف الإنسان العربي سواء أكان رجلاً أم امرأةً جذورٌ متعددة، ولكن الجذر الأصل هو الدين، فمنه تنبع الأعراف والتقاليد والعادات التي تتحكم بالإنسان العربي. وتشده بسلاسل قوية متينة إلى الوراء...إن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهميةً في صنع الإنسان العربي امرأةً كان أم رجلاً، إنها هي الأساس الذي يرسخ في عمق الشخصية العربية. وما لم نجد تفسيراً جديداً عصريّاً للدين، وابتعاد الدين في بناء الإنسان العربي فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية..."[٢].

فالغاية من إعادة تفسير الدين تفسيراً عصريّاً هي عملية تطهيرية عكسية لا لخدمة الدين بل لاقتلاعه من أعماق الشخصية العربية، وإبعاده لتسهل عملية البناء والتغيير الحداثية. ويزيد الجابري هذا المعنى توضيحاً حين يبين قصد الذين دعوا إلى تبني التراث حيث يقول: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قَبلُ، وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها، حداثةٍ نابعةٍ من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا. هناك سبيلان لطلب الحداثة؛ سبيلٌ يبحث عنها أينما كانت دون الانشغال بضرورة غرسها في تربته، وبالتالي الانشغال بتهيئة هذه التربة. وسبيلٌ

---

(١) د. امحمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص١٦٦.

(٢) أميرة الدرا، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص٨٢.

ينظر إلى الحداثة كنتاجٍ تاريخي وإلى الحداثة المعاصرة كمرحلة من مراحل تاريخ أوربا، وهذه سبيلي، وبالتالي فإن أي استنبات للحداثة في مكان آخر لابد من أن يقوم في نظري على عمليتين اثنتين متكاملتين؛ فهم الحداثة في إطار تاريخها الحاضر أعني تاريخها الأوروبي. والبحث في تاريخ وتراث الجهة التي يراد نقلها إليها بهدف تهيئة التربة لها وطبعها بخصوصية هذه الجهة"[١].

إذن نحن أمام موقفين جديدين للحداثة، موقف يرى ضرورة الانشداد والتمسك بالمرجعية الأوروبية المطبوعة، بطابع الحداثة الغربية والقطيعة مع التراث وثقافة الماضي والتمسك بالعصر بوصفه لحظةً حاضرةً، تكفي نفسها بنفسها، ولا ينبغي الانحناء للظرف الطارئ ومجاملة التيار الديني، ومسايرته في أفكاره ما دامت الحداثة تفرض نفسها بوصفها مرجعية عالمية كونية تهيمن على الحاضر والمستقبل للعالم كله.[٢]

فالحداثة من هذا المنظور ليست مشروعاً تاريخيّاً اجتماعيّاً كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي تغيير على جميع الأصعدة ولكل البنى في الواقع والفكر العربيَّيْن. إنها انخراط دون أوهام في الحداثة والحضارة العالمية[٣]، وموقف يرى ضرورة الاستفادة من الماضي وعدم الوقوع في شَرَك الأصوليين[٤]، بل يجب على الحداثيين إذا أرادوا إيقاف مد التيار الديني والتمكين للحداثة من تبني مقولات دينية، ونقل الصراع إلى الداخل لإظهار تهافت التراث وعدم تناسقه، وبالتالي فتح الطريق أمام الحداثة لتصنع الفكر العربي الحديث[٥].

---

(١) د. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٥٠.

(٢) انظر المصدر السابق، ٢١٨.

(٣) انظر: فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٤١.

(٤) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان والمأزق التاريخي، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٢.

(٥) انظر: فادي إسماعيل، مصدر سابق، ص١٤٧. وانظر أيضاً: د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سابق، ص٢٩٦_٣٠٥، ومحمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٢٧.

وقد أدى هذا الخلاف التكتيكي إلى تنافر بين الفريقين ظهر في استهزاء كلٍّ بصاحبه وتهجين طريقته، يقول د. محمد عابد الجابري ملوّحاً باللائمة على من يقول بعدم جدوى استخدام التراث في خدمة الحداثة: "فلماذا نجعل حداثتنا تضيق ذرعاً ببضع محاولات تتلمس الطريق إلى تجديد نظرتنا للتراث معتمدةً مفاهيم ورؤى من الفكر الإنساني المعاصر؟...إن المثقفين "اللقطاء" لا يمكن أن يشاركوا الأمة في همومها، ولذلك كان من الواجب وضعهم خارج الهم والاهتمام"(١). ويزيد في تحقيرهم ووصفهم بالجهل والعمالة: "لن ندخل هنا في تحليل هذه الدوافع التي جعلت بعض المثقفين العرب يتحولون إلى عملاء حضاريين - للغرب - حسب تعبير أنور عبد المالك، فحال هؤلاء معروفة إذ جلّهم يتخذ من الجهل ثقافة ومن الاغتراب حداثة"(٢).

ويصف هاشم صالح موقفهم هذا بالسراب والوهمية "فهؤلاء من كثرة تَقَدُّمِيَّتهم وحداثتهم اعتقدوا بإمكانية احتقار التراث والماضي، وتجاوُزِه دون مواجهة أو دون دخول معركة الحقيقة معه من الداخل. فانكشفت كل محاولاتهم عن سراب وادعاءات وهمية. وبقيت الصخرة في مكانها رازحة"(٣). ويرى أن هذا الموقف المراهق واللاتاريخي قد كلّف الحداثيين جميعاً ثمناً باهظاً: "فهم من كثرة تقدميتهم أو ماركسيتهم يقفزون على المشاكل الحقيقية لمجتمعاتهم بدلاً من أن يواجهوها من الداخل وبشكل تدريجي. وقد دفعنا الثمن باهظاً بسبب هذا الموقف المراهق واللاتاريخي" (٤).

وبالطريقة نفسها يحاول الطرف الثاني أن يشكك في المسار الأول والتقليل من

---

(١) د. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٢) انظر المصدر السابق أيضاً، ٢١٠.

(٣) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح(لندن وبيروت، دار الساقي، ط.١، ١٩٩١م) هامش ص٢٠.

(٤) محمد أركون، المصدر السابق، هامش ص٢٢.

شأنه ويرى بأنه يكفي في الرد على هذا الخطاب التوفيقي الذي يَدَّعي أنه النظرةَ التحديثية الوحيدة المتسقة مع ذاتها أمران:

- أن "الواقع يدلنا على أن تحديثية النظرة التوفيقية تقتصر على نِيَّاتِ أصحابها، وتبقى دونما أثر فعلي في بِنْيَة الخطاب التوفيقي، القومي الليبرالي.
- ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي...إن هذا الخروج علامة ليس على الاشتراك في بعض الأسس البِنْوِيَّة للفكر التاريخي والاجتماعي فحسب، بل على إذعان الكثير من تيارات الفكر القومي العربي لغلبة الأيديولوجيا الدينية قبل حصول هذه الغلبة بالفعل...إن هذه النظرة العشائرية الطابع التي تتضمن استمرار اليوم في الأمس وإنسيابه منه دون الانقطاع الذي يجاري طبائع الأحوال في التاريخ لها نتائج كثيرة، لعل ليس أقلها أهمية الأثر الذي تتركه على تعقل التاريخ".[١]

وهكذا وفي ظل تصاعد ونمو التيار الديني وهيمنته على قطاعات كبرى من الشعب والشباب المتعلم على الخصوص،[٢] وحضوره السياسي الذي تمثل في مظاهر عديدة داخل العالم العربي والعالم الإسلامي عموماً كانتصار الثورة الإيرانية[٣] وقيام الجهاد الأفغاني ضد الغزو الروسي قائدِ الشيوعية الأممية وما أحدثاه من استفاقة عامة، وتفاؤل لدى الشباب العربي وتعليقهم الأمل على الإسلام في حل مشاكلهم، وما رافق ذلك من قيام الانتفاضة الفلسطينية بقيادة تيار ديني وتسلّم عناصر إسلامية حقائب وزارية وبرلمانية مثلما حدث في الأردن، ومصر، وانتصار التيار الديني في الجزائر، وفوزه بمعظم المقاعد البرلمانية وغيرها من الأحداث التي برهنت على نمو التيار الديني وتقلص

---

(١) د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سابق، ص٣٣١، ٣١٢-٣١٧.

(٢) حسن توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مصدر سابق، ص١٣٩. وانظر أيضاً: د. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٢٥-٢٢٦. د. امحمد صبور، ص١٦٧.

(٣) سعدون حمادي، تطور الفكر القومي العربي، مصدر سابق، ص٣٤٨.

التيار الحداثي، اضطر هذا الأخير إلى إعادة النظر في مسألة الدين، لقد تبين لأنصاره أن المعتقدات الدينية، هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي، لذا وجب على الحداثيين إذا أرادوا تغيير البنى الاجتماعية وسحب البساط من تحت أرجل الإسلاميين أن يعيدوا تفسير الدين تفسيراً جديداً عصريّاً حداثيّاً[(١)]، أي على حد تعبير الجابري: نَقْلُ الصراع إلى الداخل وإظهار تهافت التراث، وعدم تناسقه وبالتالي فتح المجال أمام الحداثة لتصنع الفكر العربي من جديد[(٢)]؛ لأن التيار الديني حسب رأيهم لم يفهم روح الإسلام، ولم يفهم معنى التطور الإنساني[(٣)]، لذا وجب على التيار الحداثي أن يقدم الفهم الصحيح للدين[(٤)].

فالمطلوب اليوم في نظر الحداثيين "هو إعادة بناء الاجتهاد في الشريعة على أساسٍ من تأصيل جديد للأصول. إذاً فما نحن في حاجة إليه ليس اللاهوت ونقده، بل نحن في حاجة إلى تفكير أصولي تشريعي جديد"[(٥)].

ولكن قبل الوصول إلى تأسيس هذا التفكير الأصولي الجديد، كيف تم نقض الأصول التفسيرية القديمة وإظهار تهافتها وعدم صلاحيتها للعصر الحاضر من قِبَلِ الحداثيين؟ هذا ما سنحاول تناوله في الفصل القادم.

---

(١) انظر أميرة الدرا، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق، ص٨٢. وانظر كذلك ما قاله: جورج طربيشي، في كتابه: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة(بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣)، ص١٦ـ١٧. فقد نقل فيه كلاماً صريحاً عن أحد الماركسيين وهو توفيق سلوم حيث يدعو فيه صاحبه إلى استخدام التراث من أجل ضرب التراث وأتباعه.

(٢) انظر محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٢٧ـ٢٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص٣٦٧.

(٤) المصدر السابق، ص٣٦٦.

(٥) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٨١. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣)، ص١٤ـ١٥. ص٢٥٠، ٢٨١. د. فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٤٧.

الفصل الثالث

الحداثيون ومناهج التفسير

٣,١ . توطئة:

١. إنّ الرهان الحداثي لم يقتصر في صراعه الفكري على مجابهة التيار الديني المعاصر ومقارعته في أفكاره وتسفيهها، وأوصاف الرجعية والتخلف لم تقتصر على الأحياء الفاعلين في الواقع، بل تعدته إلى التراث والمناهج التي أنتجته بوصفها العامل المكوّن والمغذي لهذه العقلية الاحتجاجية، التي نغَّصت على الحداثيين أعمالهم ووقفت حَجَرَ عَثْرَةٍ في وجه التقدم الذي ينشدونه[١]. لهذا نجد أن مسألة التراث قد تزامنت وفرضت نفسها بقوة على الواقع العربي بعد نكسة ١٩٦٧م وأصبحت على حد تعبير رِفْعَتْ سلام: الخبز اليومي للمثقفين العرب[٢].

ومنذ ذلك الحين باتت مواقفهم من التراث ومناهجه، تتلون وتتباين حسب الزاوية التي ينظر منها ذلك الداعي الحداثي، إلى هذا التراث وحسب الاستراتيجية التي يتبعها، والواقع الذي يتحرك فيه والفئة الاجتماعية التي يريد أن يوصِل إليها خطابه. فمِن داعٍ إلى تجاوز المناهج القديمة كما يصرح بذلك محمد أركون "إن معارفنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار"[٣]، إلى آخر يدعو إلى الالتفاف على

---

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن(المغرب: المركز الثقافي العربي) ص١٠، وانظر أيضاً: المحمد صبور، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، مصدر سابق، ص١٦٧، و محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م) ص١٨.

(٢) انظر: رفعت سلام، بحثا عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م) ص١١. وانظر أيضاً: د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص١٥.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.٢، ١٩٩٦م) ص٤٤.

هذا التراث ومناهجه ومحاولة وضعه في زنزانة الاستنطاق الحداثية، وانتزاع ما يمكن أن يكون خادماً للحداثة بكل أبعادها التحررية والديموقراطية والاشتراكية[١].

٢. وعلى الرغم من هذا الاختلاف الظاهر بينهما فإنهما يلتقيان عند غاية واحدة، وهي تهميش هذا التراث الذي يحتمي خلفه التيار الديني، في صراعه مع الحداثيين كما يقول علي حرب: "لا يقف أبو زيد موقف الحياد مما يجري، إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية، ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصرية إلى جانب العلمانيين موظِّفاً جهوده الفكرية لفضح دعاوَى الإسلاميين، معتبراً أن مِن أولى مهام المثقف والباحث الداعي إلى التنوير، التوفرُ على نقد الفكر الديني، بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلمية في الدرس والتحليل، لأن إنتاج مثل هذا الوعي يشكل برأي أبي زيد الأداةَ الفعالة في مناهضة المشروع الأصولي، والشرط الأساسي لنجاح مشروع النهضة والتجديد"[٢].

٣. وبناءً على هذه المُسَلَّمَة التي نهض من أجلها المشروع الحداثي؛ وهي مناهضة الإسلاميين ونقض مقولاتهم وسحب البساط من تحت أرجلهم[٣]، فإن العلاقة التي أقامها مع التراث ومناهجه هي علاقة نفعية لا انتفاعية، أي أن غرضها من الرجوع إلى التراث ودراسته هو غرض ظَرْفيٌّ عابر، وليس استصحابيّاً استدراريّاً يراد منه النفع والانتفاع. ولكن ربّ قائل يقول: وهل يخلو أي عمل بشري من غرض؟ وإعلان الغرض والتصريح به غالباً ما ينبئ عن صدق صاحبه، وإيمانه بأحقية وجدوى ما إليه ذلك الغرض نُصِب، وهذا ما صرح به الجابري "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٢، ٤١، ٣٨، ٣٣. وانظر أيضاً: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص١٢ـ١٧.

(٢) علي حرب، نقد النص، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٣م) ص٢٠١.

(3) See for example: Muhammed Arkoun, Rethinking Islam, translated and edited by Robert D. Lee, Westview Press; 1994 p.2.

قَبْلُ وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها"[١]، فهي على طريقة التخلية والتحلية؛ تخلية عقول الشعوب العربية من آثار التراث وترسباته، ولا يكون ذلك إلا بنقد هذا التراث والمناهج التي أنتجته وإظهار تهافتها وعدم صلاحيتها للعصر الحاضر، وتحليتها في الوقت ذاته بآخر، وأحدث ما ظهر من وسائل وأدوات منهجية حديثة تساعده على إعادة تفسير النص المؤسس ـ القرآن ـ تفسيراً يتماشى وطبيعة العصر الذي نعيشه، والحداثة التي ينشدونها أو قُلْ إتاحةَ الفرصة "نحو ممارسة علمانية للإسلام"[٢]. وبناءً عليه سوف نعمل على تقصي وعرض وجهة نظرهم، وكيفيّة نقدهم لأهم الأسس المنهجية التي اعتمدها الأوائل في فهم القرآن الكريم.

٢,٣. مفهوم القرآن الكريم:

لم يقتصر الحداثيون في دعوتهم إلى فهم القرآن فهماً حداثيّاً، على نقد المناهج القديمة وإقصائها، بل تعدَّوْها إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى استبعاد المفهوم والتصور السائد عن القرآن، واستبداله بتصور يتماشى والغرض الذي يصبون إليه. فمفهوم القرآن لم يعد هو ذاك الذي عرفه الأوائل من أنه "كلام الله المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة"[٣]، بل تغير عند الحداثيين على المستويَيْن المعرفي والبنيوي.

١,٢,٣. المستوى المعرفي:

فعلى المستوى المعرفي(المصدر) لم يعد القرآن وفق المنهج التاريخي[٤] ـ الذي تبناه

(١) د. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٥٠.

(٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٩٤.

(٣) السيد الشريف علي محمد الجرجاني، التعريفات، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨م) ص١٥٨.

(٤) سوف نتعرض بشيء من التفصيل حول هذا المنهج في الفصل القادم المخصص لدراسة المناهج التي استعملها الحداثيون في فهم القرآن.

معظم الحداثيين سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا ـ ذا مصدر إلهي، لأن ذلك يتعارض حسب رأيهم مع منهج البحث العلمي، بل هو نتاج تاريخي تضافرت على تأسيسه مجموعة عوامل سياسية واجتماعية.

فالقرآن كما يرون هو نتاج تجربة فردية قام بها محمد في إطار زمن ومكان محددين، أدّى فيه التاريخ دوراً مهمّاً في توجيه فكر الفرد ـ المقصود هنا النبي ـ واللغة المعبر بها عن ذلك التاريخ.

وهذه الصياغة الثلاثية الجدلية بين التاريخ واللغة والفكر، يمكن ملاحظتها من خلال الفروقات التعبيرية بين السور المكيّة والسور المدنيّة(١). والملاحظ حسب ما ذهب إليه محمد أركون أن هذه الظاهرة التاريخية والتقيد بنواميسها هي ظاهرة تستوي فيها كل الديانات السماوية، ولا يمكنها الإفلات منها "فلا المسيحيون ولا اليهود ولا المسلمون يمكنهم الإفلات من القيد التاريخي واللغوي والثقافي"(٢)، وحسب هذه الرؤية ذات النزعة المادية التاريخية فإن القرآن نتاج بشري لأنه مهما افترض فيه جدلاً النسبة اللاهوتية لأول تبليغ له، فإنه(القرآن) قد مرّ بمرحلة تثبيت كتابية، وقعت في ظروف تاريخية محكومة بأغراض المؤرخ وأهدافه الخاصة(٣).

ويفرق أركون حيناً آخر بين المصحف، أو ما أطلق عليه بالمدونة الرسمية المغلقة، أو الصحيفة المغلقة وبين الخطاب القرآني البلاغ الشفهي من الرسول(٤). وإطلاق المدونة الرسمية المغلقة له دلالاته عند أركون:

---

(١) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص١٦.

(٢) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيّم،(بيروت: دار عطية للنشر، ط.١، ١٩٩٦م) ص٥٧.
وانظر أيضاً الأصل باللغة الفرنسية:
Mohammed Arkoun(1989), Ouvertures Sur L'Islam, Jaques Grancher editeur p.57.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧ ـ ٥٨

(٤) المصدر السابق، ص٥٧ ـ ٥٨ .

(فمدونة) أي أنها نُقِلت وكُتِبت بأيدٍ بشرية، خاضعة للعوامل التاريخية والعوارض البشرية، من نسيان وكذب وتحريف وعدم أمانة في النقل "ولن تنقل جميعها بأمانة إلى المدوّنة الرّسميّة المغلقة(١)".

و(رسميّة) أي لأنها جاءت نتيجةَ جملةِ قرارات المجموعة المسيطرة التي لم تنقل إلاّ ما يوافق غرضها وأهدافها(٢).

و(مغلقة) أي لا يمكن لأي أحد أن يزيد فيها أو ينقص منها شيء مما نتج عنه فصل المؤمنين وحرمانهم من التنزيل والحد من نشاطهم، الأمر الذي اضطرهم وألجأهم إلى العكوف على تأويل تلك الصحيفة المغلقة بدل ممارسة عملية الحذف منها والإضافة إليها(٢)، إلاّ أن المتتبع والمتأمل في كلام أركون يجد أن تفريقه بين ما أسماه البلاغ الشفهي، والمدونة المغلقة لا يسعفه في الإفلات من شبهة التكذيب بالمصدرية الإلهية للوحي، وذلك على الأقل من جهتين:

١. أن هذا التفريق الذي يوهم لأول وهلة، وكأن صاحبه يعترف ويؤمن مبدئيّاً بوجود الوحي، وبنزول شيء على النبي يسمى قرآناً، وإنما اعتراضه وعدم اطمئنانه للطريقة التي تحوَّل فيها هذا الخطاب الشفوي إلى ما أسماه هو بالصحيفة المغلقة، وهذا الكلام والتساؤل يُقبل عموماً من الناحية المنهجية إذا كان صادراً عن غير مسلم، ولا يدعي الإسلام، فإذا أثار هذا التساؤل وأبدى شبهته وطعن في صحة ثبوت المصحف الذي بين أيدينا لدواعي الحَمَلات الأيديولوجية والأرضية الفكرية التي ينطلق منها في النظر إلى هذا المصحف، فمثل هذا الأمر هو أمر طبيعي ومنتظر أن يقال وأن يصدر ممن لا يشاركنا العقيدة، وقد حصل هذا وتكرر عبر التاريخ(٣)، وقد يقود صاحبه أحيانا إلى

(١) محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق ص٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧_٥٨.

(3) See W. Montgomery Watt & Richard Bell, Introduction to the Qur'an, Edinburgh University Press; 1970 pp.51-56.

تقبل الحقيقة إذا وُجِد من يقنعه بالبرهان على صحة نسبة هذا المصحف لِمُعْلِنِه الأوّل عليه الصلاة والسلام بدون زيادة أو نقصان أو تحريف، وهذا ما أثبته البحث العلمي ممن نصبوا أنفسهم خصماً له(للقرآن)(١)، إلاّ أن أركون بهذا الأمر قد أوقع نفسه في أمرين أحلاهما مُرّ:

أ. أن مثل هذا الكلام ـ إذا أُحسِن الظنّ بصاحبه ـ لا يصدر إلا عن جاهل بأبسط بدهيّات من يعتقد هذا الدين، فضلاً عن أن يصدر ممن يُنَصِّب نفسه مجدد العصر وصاحب العلم الموهوب(٢)، إذ كيف يتسنى لأيٍّ كان أن يعلن إيمانه بدِينٍ، ثم يطعن في صحة مصدريّته هذا على المستوى العقدي، أما على المستوى العلمي كيف يتسنى لأركون إطلاق هذه الشبهات، ويتخطى كل الشهادات والإثباتات التي تبرهن مما لا يدعو إلى الشك في صحة نسبة هذا المصحف إلى الرسول ،، بدون زيادة ولا نقص ولا تحريف ولا أدلّ على ذلك من أنه على الرغم من الخلافات السياسية والمذهبية العنيفة، وما صاحبها من اقتتال واتهام في العقائد منذ زمن مبكر، إلا أنه لم تظهر أي تهمة من أي جهة للنص القرآني الذي جمعه عثمان رضي الله عنه على الرغم من وجود كثرة الناقمين عليه(٣).

---

(١) انظر مثلا: ما نقله د. شوقي أبو خليل في كتابه: الإسقاط في مناهج المستشرقين، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥م) ص٦١ـ٦٥ عن أحد القساوسة الذي نصب نفسه خصما للقرآن ثم ما لبث أن اعتنق الإسلام لما عرف أنه الحق.

See also: Charles Cutler Torry, The Jewish Foundation of Islam, KTAV Publishing House, Inc. pp.1,2. He said "its sacred book, the Koran, was his own creation; and it lies before us practically unchanged from the form he himself gave it".

فما يهمنا من هذا الكلام هو اعتراف المؤلف بصحة نسبة هذا المصحف الذي بين أيدينا إلى النبي, وسلامته من التغيير والتحريف.

(٢) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٢.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٧٨ـ٢٧٩.

ب. أن هذا الكلام صادر عمن يعرف الكثير عن الإسلام، ولكن غير مؤمن به، وبهذا يكون أركون قد أوقع نفسه فيما لم يفكر فيه وهو تناقضه مع نفسه. ففي حين يعلن فيه الموضوعية والنزاهة العلمية، نجده يستخدم جزءاً من الدين ويتوارى خلفه لضرب جزئه الآخر، فكان الأولى بأركون المنهجي والموضوعي المعصوم[١] أن يكون واضحاً منذ البداية، بأنه يؤمن بناسوتيّة القرآن أي أنه صنعة بشرية وأنه لا يؤمن بوجود الله المتعالي[٢]، بدل هذا الخداع الفكري الذي يتناقض مع أبسط قواعد البحث العلمي الذي طالما تبجح به، وعدّه السرّ المكنون الذي ظفر به من دون الأوائل[٣].

٢. أنه سبق لأركون وأن ذكر أثر الواقع في توجيه الفكر، واختِيَار اللغة المُعَبَّر بها عن ذلك الواقع، مما يعني أن القرآن الذي بلّغه النبي ﷺ لأصحابه الكرام رضي الله عنهم ليس هو من عند الله، بل هو من صنع النبي ﷺ الذي اعتمد فيه وقائع وإيحاءات اجتماعية سابقة[٤] عبر عنها ـ حسب رأي أركون ـ بلغة جديدة تتناسب والوقائع والظروف التي واجهته وبها تمكّن من فتح إمكانات غير محدودة من الدلالات على الوجود الإنساني[٥]. وأركون يعتقد أنه بهذا المفهوم الجديد للتنزيل قد أغنى التجربة الإنسانية للمقدس بإتاحته الفرصة لكل العقائد والمذاهب كي تتحرّر من قبضة التعصب الديني الذي فرضه

---

(١) انظر محمد أركون، الإسلام أصالة ومعاصرة، ترجمة خليل أحمد، ص٢٩.

(٢) يقول أركون في آخر كتبه: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح(بيروت ولندن: دار الساقي، ط.١، ١٩٩٩م) ص١٤٦: "وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محواً. وعندئذ أصبحوا يقدّمون الخطاب القرآني لكي يتلى، ويقرأ، ويعاش وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعال..."

(٣) انظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٩.

(٤) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح(بيروت: مركز الإنماء القومي، ط.٢، ١٩٩٦م) ص٩٨ـ١٠٧.

(٥) سوف نتعرض لهذا الكلام بشيء من التفصيل في الفصل القادم عند حديثنا عن المنهج الأسطوري.

التيولوجيون منذ زمن سحيق وتنفتح على بعضها البعض وتنصهر في عقيدة وفكر ديني واحد[١]. ولكن السؤال الأخطر من هذا كله هو ما الذي دعا أركون ومن نحا نحوه أن يسلكوا هذه المسالك الملتوية في تبليغ وجهة نظرهم؟

إنّ الجواب على هذا السؤال الخطير يكمن في الحقيقة التي تقول: إن الحداثيين لعوامل تكتيكية في مواجهة المد الديني، ويقينهم من غرابة أفكارهم ومصادمتها لمشاعر الشعوب، التي يرون أنها مازالت غير مؤهلة لاستيعاب ما يلقونه عليها من قضايا، واتباعاً لسنة التدرّج فإنهم حاولوا سلوك هذا الطريقة في توصيل خطابهم كما يخبرنا بذلك أركون نفسه حيث يقول: "وإذا كتبتَ شيئاً عن هذه الموضوعات فلابد أن تراقب نفسك، لذلك لا يمكن أن تقول كل ما يجب أن يقال، ولا يمكن أيضاً أن تطرح بعض المسائل بسبب الرقابة وهي أحيانا ذاتية. أنا كأستاذ وباحث أود أن أطرح بعض الأسئلة، لكني لا أستطيع أن أفعل ذلك كما يقتضي العلم، لأني أريد أن أبقى في اتصال مع العرب.. .لهذا أقبل بالرغم من أني أتمتع بكل حريتي هنا كأستاذ في السربون أن أفرض على نفسي هذا النوع من الرقابة، لأني أفهم أن الباحث لا يحق له أن يجرح نفوس الذين لا يزالون غير مستعدين ليفهموا ويدركوا بعض المشاكل التي تطرح... هناك محرمات"[٢].

غير أن أركون بهذه التحفظات والتقييدات قد كشف لنا عن أركون ثانٍ غير أركون الذي سبق أن ناقشنا بعض آرائه.

---

(١) انظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص٥٩ـ٦٠، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٦٠.

(٢) مجلة الوطن العربي، عدد ٣٨٥ بتاريخ ٢٩ يونيو ١٩٨٤م، ص٥٥، حوار أجرته هذه المجلة مع أركون ونشرته تحت عنوان(محمد أركون يتهم غارودي بجهل الإسلام) نقلا عن محمد بريش، في مجموعة مقالات له حول أركون نشرها في مجلة الهدى المغربية، المقال الأول تحت عنوان وقفات مع أركون، ص٢٦، ثم جمعها في مذكرة بعنوان، تهافت الاستشراق العربي.

فالأول كما رأينا يبدو وكأنه متفلّت من كل رقابة سواء أكانت خارجية أم ذاتية، فهو لا يقيم وزناً كبيراً لمشاعر الآخرين المخاطبين، فهو بكل بساطة يطلق أحكاماً ويقرر نتائج دون أن يبرهن عليها أو أن يبين الطريقة العلمية التي انتهت به إلى تلك النتائج المأساوية والجارحة والمدمرة، لنفوس ومشاعر الآخرين كالطعن في صحة مافي المصحف، والقول بناسوتية القرآن إلى غيرها من النتائج التي ليس لها من مستند إلا أيديولوجية المادية التاريخية، التي تقول: إن كل الأديان هي صنعة بشرية، وأن كل نص يرد لا بد فيه من احتمال التبديل والتحوير والزيادة والنقصان(١).

أما الثاني فهو مناور سياسي نفعي يتعامل مع الواقع وفق معطياته ولو كان ذلك على حساب الأمانة العلمية، فهو على نهج الغاية تبرر الوسيلة، وهو بهذه الشخصية أبعد ما يكون عن أبسط خلقيّات البحث العلمي التي تقتضي من صاحبها النزاهة والحياد، وعرض النتائج ومقدماتها دونما تدخل أو تحريف(٢).

فما قيمة البحث العلمي إذا تدخلت فيه الحسابات الشخصية، والمناورات السياسية؟ وما قيمة الإلمام والمعرفة بالمناهج الحديثة والمعاصرة إذا لم تجد الضمير الحي والواعي والمسؤول؟ هذا ما نترك الإجابة عليه للأستاذ أركون، وكل من نحا نحوه.

٢.٢.٣. المستوى البُنيوي (المضمون والحقيقة):

إنه بحكم النظرة التاريخية التي تبناها الحداثيون، فإن نظرتهم إلى القرآن لا تختلف عن نظرتهم إلى أي نص، أدبي آخر، فشأنه شأن أي خطاب بشري خاضع عندهم للنقد والدراسة على أساس أنه منتج ثقافي، وهذه قضية عندهم من البدهيّات التي لا تحتاج إلى إثبات، يقول أبو زيد: "إن النص في حقيقته وجوهره، منتج ثقافي وبدهيّة لا

---

(١) انظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص ٥٧ـ٥٨.

(٢) انظر تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص١٥٥.

تحتاج إلى إثبات"[١]. ويرى أن الاعتراف بالواقع والثقافة، وإثبات دورهما في تشكيل هذه النصوص ـ يقصد القرآن ـ يمثل نقطة الانفصال بين منهجه وبين منهج التيار الديني. فهؤلاء المتدينون يعطون في مناهجهم الأولوية للحديث عن الله والنبي ثم ينزلون بعدها إلى الواقع، فهو منهج تأمُّليٌّ وَعْظِيٌّ ذو إجابات جاهزة يُغْفِل الواقع ويقفز على التاريخ تحت تأثير دوامة التشويش الأيديولوجي، فهم يمارسون دور السحرة والمشعوذين الذين لا همّ لهم إلا إدهاش الآخرين ونيل إعجابهم بما يردّدونه عليهم من مقولات حفظوها عن القدماء[٢]. ويبدو أن الهدف من اعتماد أبي زيد المعيار الثقافي في تحديد مصداقية القرآن وعدّه نصّاً لغويّاً خاضعاً للتحليل الذي تخضع له بقية النصوص هو المساهمة في تعرية التخلف الفكري للتيار الديني الرجعي المعاصر[٣]. والوسيلة في تحقيق هذا الغرض الذي هو بدوره وسيلة لغرض بعده ـ وهو التمكين للعلمانية في عالمنا العربي ـ هو تحديد مفهوم(موضوعي) للإسلام من أجل تحييده وعدم إقحامه في عملية التصنيف، فلا يصح حسب رأيه تصنيف الأمم والشعوب على أساس عقدي، مؤمنين وغير مؤمنين، لأنه يؤدي إلى تمزيق وحدة الوطن، ويخلق العداوة بين المواطنين، بل لابد أن يكون التصنيف على أساسٍ ثقافي، هو العروبة التي الإسلام أحد مكوناتها. وفي نظره أن تبني الثقافة بوصفها أساساً للتصنيف يبدّد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام، ويرى أن ذلك الوهم ناتج عن ذهنية مثالية، تدعي شمولية الإسلام وعالميته وأنه دين للناس كافة، وليس للعرب وحدهم، وفي المقابل نتوهم أن الدعوة القومية الحديثة هي دعوة علمانية، قياساً لها على الظاهرة الأوروبية، وهو حسب رأيه قياس خاطئ لأنه لم يصاحب الفكر القومي ـ حسب علمه ـ أي إنكار لدور الدين[٤].

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٥٧، ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص٢٧، ١٥ـ٢٨.

(٤) المصدر السابق، ص١٩ـ٢٣.

ويبدو أن الأستاذ أبا زيد قد حصد غير ما زرع، إذ كل هذه الرحلة الشاقة والمسالك الوعرة، والأدغال المظلمة التي حشر نفسه فيها قد انتهت به إلى غير قصده، وبات النص الذي عمل على تهجينه وتطويعه، لضرب خصومه حكماً عليه وشاهداً على فشله. ولوضع النقاط على الحروف نكتفي بذكر هاتين المسألتين بوصفهما نموذجاً لهذا الإفلاس الفكري:

١. إن نقل أبي زيد الإسلام من إطار مهيمن إلى جزئية تابعة لم يحل إشكال ما أسماه هو بالتصنيف العقدي، الذي يولّد حسب رأيه ويغذي الصراعات الزائفة بين أبناء الوطن الواحد، بل نجده هو نفسه قد أسهم في إيجاده وتأطيره، وذلك من منطلقين أساسين:

أ. أولاهما نظري، وهو أن جعل الإسلام جزءاً تابعاً للثقافة العربية ـ ولا ندري ما قصده بالثقافة تحديداً ـ هو إلغاء لكل أبعاد الإسلام الحضارية وتثبيت لبعد واحد منه فقط وهو البعد العقدي البحت، وهذا عينه هو التصنيف الطائفي الذي حذر منه أبو زيد نفسه.

فقولنا إن الإسلام دين عربي وأهم مكونات العروبة يعني أن هناك طائفة داخل هذه الثقافة تسمى مسلمين يجاورها طوائف أخرى تسمى مسيحية، ويهودية، ومادية، ووثنية. وهذه الطوائف ليست جزرا جامدة، يكفي في تهجينها وإلغاء الحدود بينها ودمج بعضها في بعض، رسم سياج وهمي حولها يسمى الثقافة، بل هي كتل اجتماعية متحركة يعمل كل منها على إلغاء الآخر وتوسيع رقعته، وهذا ما يشهد به حال العلمانيين، وأبو زيد واحد منهم، حيث جعل كل همه من دراسة علوم القرآن والتخصص فيه هو مناهضة الكتلة الدينية الإسلامية ومناصرة الكتلة العلمانية وجزئها القومي منها على الخصوص[1].

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٢٠ـ٢٣.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن رفض أبي زيد للتصنيف العقدي ـ أي رفض أن تقول أن في المجتمع مسلمين وغير مسلمين ـ وعده مظهراً رجعيّاً هو رفض للنص ـ القرآن ـ الذي عده جزءاً من الثقافة التي يدعو إلى جعلها الحكم والإطار الذي يجب على الجميع الدخول في محشره، لأن القرآن نفسه هو الذي جاء بهذه المصطلحات، مسلم وكافر، وهو الذي جاء بهذا التصنيف، والتمايز القائم على أساس عقدي[١]. فهل يقبل أبو زيد استمراره في رفض ما جاء به النص الذي هو رفض للنص، وبالتالي وقوعه في صراع مع نفسه في الخيار بين أمرين، بين الاعتراف بالنص، والإقرار بمحتواه أي بتصنيفه ويكون هنا قد التقى بمن أسماهم هو بالرجعيين، وشاركهم التصور نفسه، وعندها يصبح الإطار الثقافي وهماً أوحت به إليه المماحكات الحزبية الضيقة، والتي ندعو كل المثقفين والباحثين من أمثال أبي زيد إلى الترفع عنها.

وإما برفض النص ومحتواه وبالتالي رفض جزء من الثقافة، ويكون بهذا قد شهد على نفسه أولاً، بالانتقائية إذ الإقرار بالمقدمات، وعدم قبول نتائجها هو عين التعصب والتخلف والرجعية. وشهد على نفسه ثانياً، بعدم احترامه للنص والإيمان بأنه وحي من عند الله وهذا ما توحي به تأكيداته وتحليلاته للظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي سبقت الإسلام حيث جعلها هي الأساس في ظهور الإسلام يقول: "ولكن لماذا العودة إلى دين إبراهيم؟ ولماذا لم يكن في اليهودية والمسيحية ما يكفي للإجابة عن هذه الأسئلة الحائرة التي كانت تعذّب هؤلاء الأفراد العرب؟ الحقيقة إن هذه الأسئلة لم تكن مجرد صرخات صوفية لمعانقة المطلق"[٢]. فإذا لم يكن الإيمان بإله واحد وترك ما عداه من الأوثان هو الهدف من هذه الأسئلة، فما هو يا ترى؟ يجيبنا

---

(١) انظر: مفهوم النص ص٩٥ فقد ذكر هو نفسه أن النص قد قسم الناس إلى مؤمنين وكفار يقول: "إن النص يساهم في الصراع المستعر بين المؤمنين والكفار وهو صراع كانت الغلبة فيه للكفار في المرحلة المكية".

(٢) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٦٣.

قائلا "بل كانت تعبيراً عن الإحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، وكانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن أيديولوجية للتغيير"(١)، ولكن هل غُيِّر باكتشاف هذه الأيديولوجية الجديدة؟ لا "لم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجامعة التاريخية، وهي آفاق تحكمها طبيعة البُنَى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجامعة"(١). ويواصل تحليلاته الماركسية مؤكداً أثر العامل الاقتصادي في صناعة الدين "لقد كان البحث عن دين إبراهيم في حقيقته بحثاً عن الهوية الخاصة بالعرب، وهي هوية تهددها مخاطر عدة، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية"(١).

ووفق سنة التحدي وفي "وسط هذه المخاطر كان ثمة إحساس بضرورة التوحّد؛ التوحّد على المستوى الداخلي لضمان بقاء الحياة في هذه الظروف الاقتصادية الخطرة، والتوحد لمواجهة الخطر الخارجي الذي أوشك على القضاء على الهوية"(٢). ولابد لكي تكون الاستجابة كاملةً وقادرةً على رفع التحدي، وإزالة الأخطار المحدقة بالعرب، ودفعهم في الوقت نفسه نحو التوحد وتحقيق الذات أن تتمثل في أيديولوجية قادرة على تحقيق هدفين "مواجهة الصراعات الداخلية... ومواجهة الخطر الخارجي المتمثل في أعداء العرب من الفرس والروم"(٢).

ولكن لماذا لم يعتنق العرب المسيحية ولا اليهودية؟ السبب عند أبي زيدٍ جِدٌّ بسيط؛ لأن "المسيحية دِينٌ غازٍ...واليهودية دِينٌ مغلق عنصري لا يقبل الوافدين الجدد"(٣). فما

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٦٣.

(٢) المصدر السابق، ص٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص٦٤. هذا هو التقسيم الأيديولوجي عينه، ويمكن أن نسحب خطه المنهجي إلى نهايته فنقول: إن أي إنسان عربي اليوم يعتنق المسيحية، أو اليهودية هو إنسان عميل، إما للمسيحية، لأنها دين الغرب المستعمر والمحتقر للعرب، وإما لليهودية فلأنها أكبر عدو للعرب اليوم. فاليهود هم الذين يحتلون فلسطين ويدوسون صباح مساء كرامة العرب. وحتى أبو زيد نفسه يصبح أول عميل، لأنه من أكبر المدافعين عن الحداثة التي هي نتاج الغرب المهيمن والمستعبد للشعب العربي.

هي إذن الأيديولوجية التي تحقق هذين الهدفين؟ "الإسلام هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف، وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول: إن الإسلام بهذه المثابة، ومن حيث هو دين يَرُدُّ نفسه للحنيفية ملة إبراهيم، كان تجاوباً مع حاجة الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحداً منهم... وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثاً عن متلقٍ سلبي، بل حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلةً منفصلةً عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل"(١).

فالإسلام كما هو واضح من كلام أبي زيد ليس هو دين من عند الله، بل هو نتيجة حتمية لتراكمات الواقع ومعاناة العرب للتحديات الداخلية والخارجية، ومحمد النبي الكريم، هو رجل فقه هذه الأحداث وتمثلها في أعماقه وأشواقه، واستطاع بفضل حِنْكَتِه ومعرفته بالواقع الذي يتحرّك فيه أن يكون هو الرجلَ المناسبَ في إنقاذ قومه مما حل بهم وتوحيدهم حول أيديولوجية واحدة خاصة بهم(٢). وهو بهذا يلتقي ـ إن لم

---

(١) المصدر السابق، ص٦٥.

(٢) لمزيد مما سبق ذكره يجدر بنا هنا وإتماماً للفائدة نذكر المقارنة التي عقدها أبو زيد بين زيد بن عمرو أحد الأحناف قبل الإسلام وبين النبي .. يقول في صفحة ٦٢و٦٣ من كتابه: مفهوم النص السابق الذكر: "لقد كان زيد بن عمرو مبالغاً في مفارقة قومه والبحث عن دين إبراهيم، ومحمدٌ وإن كان باحثاً أيضاً عن دين إبراهيم ـ دين الحنيفية ـ لم يكن على مثل تشدد زيد وإدانته لواقعه ومجتمعه... ولم يكن رفضه لقيم الواقع وأعرافه ينعكس على سلوكه الشخصي إزاء الأفراد. وهل كان يمكن لقريش حين اختلفوا حول من ينال شرف وضع الحجر الأسود مكانه عند بناء الكعبة أن تقبل تحكيم رجل مثل زيد بن عمرو الذي عاب آلهتهم وسبهم وفارق حياتهم مفارقةً شبه تامة حتى صار أشبه بالراهب وإن لم يعتنق المسيحية؟" فيمكن أن نقول وفق رؤية أبي زيد إن الذي حَرَمَ زيد بن عمرو من هذا المنصب هو تشدده وقلة حنكته، وإن الذي مكّن النبي صلى الله عليه وسلم من النبوة هو حنكته ومعرفته بالواقع الذي عاش فيه وقدرته على التحكم في تصرفاته، وكتم أسراره ومآسيه منذ صغره إلى أن جاءته الفرصة المناسبة للإفصاح عن ذلك. يقول في صفحة ٦٥ من المصدر السابق معبراً عن هذا المعنى: "إن محمداً اليتيمَ لم يكن يمكن له أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية في واقعه. لقد ذاق مرارة اليتم في .. =

نقل ينقل ـ مع المستشرقين الذين رددوا هذه المقولات من قبل أن يظهر أبو زيد نفسه إلى الوجود[١] غير أن هذه المقولات يبدو أنها فقدت مصداقيتها عند أصحابها، ولم يعد لها من صدى، أو معنى إلا عند أبي زيد ومن نحا نحوه من الحداثيين.

ب. ثانيهما عمليّ، وهو أن الحملة الشرسة التي يقوم بها أبو زيد ضد أكبر شريحة اجتماعية بشهادته هو[٢] وبثّ الفتن والشبهات حول القرآن وترديد أقاويل المستشرقين التي عفا عليها الزمن هو عين التعصّب الفكري، والأيديولوجي، والطائفية في ثوبها المعاصر التي تهدد الوحدة الوطنية، وتُتيح للأعداء فرصةً أكبر للتدخل في شؤوننا الداخلية. أليس رميُ الآخرين بالرجعية وضيق الأفق والعمالة والمتاجرة بالدين هو عين الانزلاق في التحليلات الأيديولوجية حتى الأذقان تلك التي ادعى أبو زيد أنه متعافٍ منها بحكم معرفته ووعيه الدائم بها[٣]. فإذا كان الإسلاميون كما يدعي هو قد قسموا المجتمع إلى قسمين؛ مؤمنين وكافرين، وعَدَّ ذلك من قبيل التطرف الفكري الذي يهدد

= مجتمع يعطي لعلاقات العصبية مركز الصدارة، وإذا كانت قد اجتمعت في ظروف محمد قسوة اليتم والفقر معاً فلا شك أن وعيه قد تشكل بطريقة تثير أسئلة لا يُسمَح في مثل هذا المجتمع بالافصاح عنها".

(1) See: Raymond Ducasse(1908), Mahomet Dans Son Temps, Geneve: Imprimerie Louis Gilbert & C. Grand Rue, 40, pp.21-29.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٢٠، ١٧.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣ حيث يقول في هذا الصدد. "وغني عن القول إن الباحث على وعي تام بخطر التشويش الأيديولوجي النابع من موقفه من الواقع الذي يعيش فيه ويتفاعل معه بوصفه مواطناً ويدرك أن عليه أن يقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع. ويكفي الوعي الدائم به مانعاً من الانزلاق إلى مهاوي التحليلات الأيديولوجية، إذ لا يقع فيه حتى الأذقان إلا من ينكرونه ويزعمون لأنفسهم تجرداً وموضوعيةً ونزاهةً لا تليق إلا بالحق المطلق المجرد، وأنى لنا ذلك".وهو بهذا الأسلوب حاول أن يحقق هدفين، الأول أنه لما أحس بالمبالغة والتطرف الفكري المؤدلج المفضوح أراد أن يوهم قارئه بأنه على وعي تام بخطر الجانب الذاتي على البحث العلمي، ولكنه هو بحكم معرفته الواسعة، وامتلاكه للأدوات المنهجية قادر على التخلص إلى حد بعيد من الذاتية، والتأثير الأيديولوجي والتقليل من آثارهما إلى حد لا يبقى معه شك في سلامة النتائج التي خلص إليها. الثاني هو محاولة التعريض بالإسلاميين وإدانتهم بالذاتية وعدم النزاهة العلمية والإيغال المفرط في مهاوي التحليلات الأيديولوجية. وهذا أسلوب ماكر يدل على ذكاءٍ ودهاءٍ بالغين كَثُرَ وحَسُنَ استعمالهما لدى المؤلف.

أمن الوطن، ويضعف وحدته، فإنه قد قسمه إلى طوائف عدة من إسلاميين، إرهابيين، وعلمانيين، ونُخب رجعية مسيطرة خائنة، إلى مشايخ نفعيين انتهازيين لا همّ لهم إلا المتاجرة بالدين وتبرير جرائم الحكام الرجعيين خونة البلاد والعباد[١].

٢. التعمية في المصطلحات وعدم الانضباط المنهجي، وكمثال على ذلك مصطلح العلمانية، حيث استعمله أولاً بوصفه مرادفاً للعلم وذلك يوحي بأن الإسلاميين هم أناس ضد العلم، وأنهم هم الذين بفهمهم الضيق قد خلقوا صراعات وهمية بين الدين والعلم يقول: "هل يستطيع الباحث أن يتجاهل تلك النابتة التي نبتت تناقش قضايا عفى عليها الزمن، وصارت من التراث القديم، وذلك حين يوضع الدين مقابلاً للعلم في مناقشات ومحاضرات وندوات ومؤلفات عن الإسلام والعلمانية، حيث ينبري رجال من الدين لمهاجمة العلمانية وينبري العلمانيون للدفاع عنها؟[٢] هكذا بكل بساطة يسقط عن المفهوم كل حُمُلاته ويجرده من أهمّ مدلولاته التي لا يستقيم إلا بها، ولا تخفى على الإنسان العادي، فضلاً عن مثقف يزعم لنفسه الكفاية العلمية.

فالنقاشات الدائرة بين الإسلاميين وبين العلمانيين ليست كما يعلم أبو زيد علم اليقين بين الدين والعلم، بل هي بين نَسَقَيْن حضاريَّيْن؛ بين الإسلام بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان، وبين العلمانية التي تعمل بكل ما أوتيت من قوة لإقصاء الإسلام وحصره في مجرد طقوس لا تتجاوز أبواب المساجد، وحسبنا في شرح هذا الكلام والتدليل عليه ما ورد في الفصل الماضي، إلا أن ما نريد إبرازه في هذه المسألة هو تناقضه الداخلي الذي يكشف عنه استعماله الثاني للعلمانية وتبرؤه منها على أساس أنها بضاعة أوروبية معادية للدين يقول: "الافتراض الثاني أن الدعوة القومية الحديثة دعوة

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

عنصرية علمانية.وهذه مجرد تعبيرات مؤقتة لها أسباب أعمق في حركة المجتمع والفكر، ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة بمثيلتها في تاريخ أوروبا فلم يصاحب الفكر القومي العربي ـ فيما نعلم ـ أي إنكار لدور الدين"[١].

وعلى الرغم من محاولته تبرئة القومية العربية من وصمة العلمانية، فإنه أقرّ من حيث لا يدري، وكشف عن معتقده ونظرته للدين حيث جعله جزءاً تابعاً للقومية، ويشغل دوراً محدوداً تابعاً لها لا يتعداه، وهذا هو الخلاف الجوهري بين الإسلاميين الذين يقولون بشمولية الدين، وهيمنته على كل جوانب الحياة وبين خصومهم من الحداثيين الذين يرفضون ذلك، ولا يعترفون للدين في أحسن الأحوال إلا بدور محدود لا يتجاوز العبادات الفردية.

فالقرآن وفق هذه النظرة المادية التاريخية هو مجرد آمالِ وأحاسيسِ العرب التي حبلت بها الأيام وأَرَقَّتْ عقلاءهم[٢] إلى أن جاء محمد , برهافة حسه وحنكته وخبرته وعبقريته الفذة[٣] وخياله الخصب[٤] فترجمها في نص أدبي رائع[٥] قابل للنقد والدراسة[٦]. وبناءً عليه فقد رفض أبو زيد أن يكون القرآن كاملاً مكتملاً سابقاً على الواقع أنزله الله على نبيه عليه الصلاة والسلام هدايةً للناس دون إرادتهم، يقول متهكِّماً على هذا التصور: "إن هذا التصور يجعل النص معطىً سابقاً كاملاً مكتملاً فُرِضَ على الواقع بقوة إلهية لا قِبَلَ للبشر بها. وكان من شأن هذا التصور أن يؤديَ إلى

(١) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص٦٢ـ٦٥.

(٤) المصدر السابق، ص٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص٦٩.

(٦) المصدر السابق، ص١٨ـ١٩.

عزل النص عن حركة الواقع تدريجيًا، وذلك بتحويله من نص لغوي دالّ إلى مجرد شيء مقدس، إلى مصحف يَستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلاً لأصله القديم الماثل في عالم الأرواح والمثل"[١].

فهذا هو التصور الحداثي للقرآن الذي لا يعدو عندهم في أحسن الأحوال أن يكون مجرد نص أدبي رفيع، تجوز مقارنته بغيره من النصوص الأدبية وينطبق عليه ما ينطبق عليها "نعم إنه نص أدبي رفيع وأثر فني رائع، من هنا(تصحّ) مقارنته بالشعر"[٢]. فإذا كان هذا شأن القرآن مصدراً ومفهوماً عند الحداثيين فما هو مصير آليات فهم الأوائل له؟

٣.٣. السّنّة النبوية:

إنّ الطرق التي سلكها الحداثيّون في التعامل مع السّنّة المطهّرة، هي طرق متعدّدة ومتنوّعة بتعدّد وتنوّع التيّارات الحداثيّة غير أنها تلتقي عند غاية واحدة، وهي تهميش السنة وإلغاء دورها البياني للقرآن الكريم.

١.٣.٣. مفهوم السنة عند الحداثيين:

المفهوم السائد للسنة لم يعد يُرضِي الحداثيّين بل عَدَّهُ بعضهم السبب الرئيس في تحنيط الإسلام وتهميشه "من هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسنة النبويّة بأنها كل ما صدر عن النبي , من قول، أو فعل، أو أمر، أو نهي، أو إقرار... هذا التعريف كان سببا في تحنيط الإسلام"[٣] إذ المفهوم الصحيح عندهم الذي يتماشى وروح العصر هو "أن السّنّة النبويّة هي اجتهاد النبي , في تطبيق أحكام الكتاب من حدود وعبادات

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق ، ص٦٧.

(٢) علي حرب، نقد النص،(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٣م) ص٢٠٧.

(٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة(دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٠)، ص٥٤٨.

وأخلاق آخذين بعين الاعتبار العالم الموضوعيّ الذي يعيش فيه"(١) فكلمة اجتهاد تنزع عن السنّة أي خصوصيّة فهي اجتهاد مثل أي اجتهاد بشريّ آخر محكوم بالواقع الموضوعيّ الماديّ الذي ظهر فيه زمانيّاً ومكانيّاً، والمتمثّل في الظروف الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة للجزيرة العربيّة في القرن السابع الميلادي فهي لا تعني أكثر من احتمال أوليّ لتفاعل الإسلام مع واقع بدائيّ يختلف تماماً عن واقعنا الحاضر(٢).

وتمثّل السنّة من وجهة نظر وظيفيّة عاملاً مهمّاً في العهد الأول للإسلام و"الصلة الحيّة والتوسّط الفعال بين حقائق الوعي القرآنيّ في مطلقها وتصورات الوعي البشريّ في نسبتها التاريخيّة"(٣) لأنه وفق التصوّر الحداثيّ أن القرآن قد ظهر في عصر وبيئة إحيائيّة لم يكن من خصائصها "التعامل المباشر والنفاذ الواضح للمنهج القرآنيّ عبر التحليل"(٤).

ومن هذا المنطلق اكتسبت السنّة قيمتها التاريخيّة عند الحداثيّين، وظهر دور الرسول في عصره لأنه هو "الأسوة الحسنة أي القدوة العمليّة التي يحتذي بها العرب عمليّاً في حالة الغياب النظري لوعي المنهج"(٥). ولكي تأخذ السنّة بعداً قَيِّماً حداثيّاً يميّزه عن نظيره التقليديّ، فقد تحولت عند بعض الحداثيّين إلى قاموس للثورة العربيّة في القرن السابع للميلاد التي مثلت أول ثورة إنسانيّة، توافرت فيها شروط الثورة الثلاثة:

الظروف الموضوعيّة التي تسمح بتغيير ثوري، وعي هذه الظروف، وتشكيل الأداة الثوريّة. ويتكوّن هذا القاموس من أربع وثلاثين بنداً، تبتدئ بالنظر الإيديولوجيّ والفلسفيّ الشموليّ للكون والحياة والإنسان مروراً بانتقال الثورة من مرحلة النضال

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص٥٥٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٥٤٦-٥٤٩، ٥٦٧، وانظر أيضاً: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية(بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٦)، ج٢ ص٤٨٧-٤٨٨.

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٦٨.

(٤) المصدر السابق، ص٦٨.

(٥) المصدر السابق، ص٦٨.

السلبيّ إلى مرحلة النضال الإيجابيّ، الذي تمثّل في الحرب الأهليّة التي قادها النبيّ ﷺ والتي شملت كل الجزيرة العربيّة إلى بداية التغيير في العلاقات الإنتاجيّة، والتي تعدّ أهم نقطةِ تحوُّلٍ في السلوك الاقتصادي الثوري على مستوى علائق الإنتاج ووسائله، وانتهاءً بصياغة مفاهيم وطنيّة تمزج فيها القوميّة العربيّة بالمفاهيم الإسلاميّة مع إعطاء القيادة كلّ صلاحيّات اتخاذ القرار[١].

وعلى الرغم مِمَّا يتحصن به الحداثيّون من تحوّطات واستعارات وتَوْرِيَات لتهميش خصومهم وتسهيل عمليّة التسلّل لوعي الجماهير[٢] فإن الخلاصة التي يمكن لأيّ مطّلع ومتأمّل في كتاباتهم أن يستخلصها؛ هي أن السنّة النبويّة المطهّرة غيرُ صالحة لعصرنا الحاضر، وإنّما غاية ما تمثّله أنها اجتهاد قام به النبيّ ﷺ في زمان ومكان محدَّدَيْن غير ملزم لمن جاء من بَعْدُ، بل من الخطأ والمجازفة والمغالطة الكبرى اعتقاد غير ذلك "والمغالطة الكبرى هي أننا نريد أن نفهم الإسلام فنرجع من القرن العشرين إلى القرن السابع في طريقة تفكيرنا أي نريد أن نفكّر كما فكروا هم وهذا مستحيل، ثم بعد ذلك ننتقل من القرن السابع إلى القرن العشرين لنقدّم إسلام القرن السابع في القرن العشرين"[٣].

ويعدّ الالتزام بالسنّة بمفهومها المتعارف عليه بين علماء المسلمين قديماً وحديثاً تشويهاً للتّاريخ والتطور، وقفزاً على بُعْدَيْ الزّمان والمكان، وضرباً من الخيال الذي يعيش في فراغ لا علاقة له بالواقع والحياة.[٤] والحل عندهم للخروج من هذا المأزق هو كما يقول محمد شحرور: "هو أن نكون واثقين من أنفسنا ونقول إنّنا في القرن العشرين قادرون على تحويل القرآن من مُطْلَقٍ إلى نِسْبِيٍّ كما فعل النّبيّ ﷺ، وليس عين ما فعل

---

(١) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٥٥ـ٥٦٥.

(٢) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل(بيروت: ندار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٦م)، ص٧٤٢.

(٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٦٦.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٥٦٦.

النّبيّ"[١] أي على طريقة هم رجال، ونحن رجال غير أن فهْمَ الحداثيّين أرقى من فهمه، بحكم انتمائه إلى عصر رعوي وسائل الإنتاج فيه جد بدائيّة، وانتماء الحداثيّين إلى عصر التكنولوجيا المتطورة والثورة المعلوماتيّة عصر العالميّة الثّانية[٢]. فالسّنّة بحكم التقدّم العلمي الهائل الذي حقّقه إنسان القرن العشرين على المستويين المعرفي والتقني لم يعد لها ذلك الدور البياني للقرآن الكريم الذي انتهى بانتهاء تلك العقلية التفسيريّة التقليدية التي اهتمت بالمظهر والنظرة إلى الأشكال في كثرة دون القدرة على احتوائها بالتحليل[٣].

والعجيب في الأمر ليس إنكارهم لحجيّة السّنّة وعدم الاعتداد بها، فهذا أمر قد سبقهم إليه كثير من المجازفين قديماً وحديثاً[٤]، بل العجيب المؤسف هو التناقض المنهجي الصريح والقلق الفكري الذي اعترى كتابات الحداثيّين الذين تناولوا مسألة السّنّة، فما يلبث أحدهم أن يصرح بقاعدة ويتعب في تقريرها، حتى يفاجئنا من جديد بنقيضها ويكفي لتوضيح هذا التناقض، والتذبذب الفكري هذان النّموذجان:

١.١.٣.٣. أولاً: محمد شحرور:

يقول: "وهكذا فإنّه يمكننا القول إن ما اصْطُلِح على تسميته بالسّنّة النبوية إنما هو حياة النّبيّ، كنبيّ وكائن إنسانيّ، عاش حياته في الواقع بل في الصّميم منه وليس في

---

(١) المصدر السابق، ص٥٦٧.

(٢) انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٤٨٧ـ٤٨٨ وانظر أيضاً: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ٥٦٧، ١٧٣.

(٣) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٥٠٧ ومحمد أركون.

(٤) انظر خادم حسين إلهي بخش، القرآنيّون وشبهاتهم حول السنة قديماً وحديثاً وبيان آرائهم والرد عليها(السعودية: مكتبة الصديق، ط ١، ١٩٨٩م)، وانظر أيضاً: د. مكي الشامي، السنة النبوية ومطاعن المبتدعة فيها(عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م)، ص٩٧ـ١٥٩، وانظر أيضاً: كمثالٍ لمنكري السنة وعدم الاعتداد بها كتاب مصطفى كمال المهدوي، البيان بالقرآن، (ليبيا: الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٩٠م).

عالم الوهم"[١]، فالسّنّة النّبويّة عنده هنا هي مجرد تجربة إنسانيّة محدودة ومشروطة بظروفها البيئيّة، الجغرافيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، والفكريّة، لسنا ملزمين باتباعها لأنها لا تعني ولا تمثل إلاّ "الاحتمال الأوّل لتفاعل الإسلام مع مرحلة تاريخيّة معيّنة وليس الوحيد وليس الآخر"[٢] فهذه التأكيدات على تاريخيّة السّنّة وعدم صلاحيّتها لعصرنا الحاضر قد نقضها بقوله: "من هذا المنطلق يجب علينا فصل الأحاديث التي تتعلق بالحدود والعبادات والأخلاق على حِدَةٍ أي أحاديث الصّراط المستقيم "[٣] لماذا؟ لوجوب اتباعها لأنها من باب الطّاعة المتّصلة وهي "الطّاعة التي جاءت فيها طاعة الرّسول مندمجة مع طاعة الله ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[آل عمران: ١٣٢] وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم...﴾ [النساء: ٦٩]، وبما أن الله حيٌّ باقٍ وقد دمج طاعة الرّسول مع طاعة الله في طاعة واحدة، ففي هذه الحالات تصبح طاعة الرّسول مع طاعة الله في حياته وبعد مماته، هذه الطّاعة جاءت حصراً في الحدود، والعبادات والأخلاق، الصّراط المستقيم"[٤].

فالتّناقض الصّوري في كلامه وتضاربه واضح لا يحتاج إلى عناء في إدراكه، أما لو نظرنا إلى البنية الدّاخليّة لكلامه، فإنّها لا تدلّنا إلاّ على مزيد من التّناقض المنهجي والتّعسّف في فهم النّصوص، وتوظيفها لصالح المذهب الفكري. فالآيتان اللّتان استدلّ بهما على ما أسماه هو الطّاعة المتّصلة، لا ندري ما الأساس العلمي الذي استند إليه في حصر دلالتهما على معنى دون غيره من المعاني. فلا دلالتهما المباشرة تدلان على أن الطّاعة المذكورة محصورة في الحدود والأخلاق والعبادات دون غيرها من الأمور

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص٥٥٣.

(٤) المصدر السابق، ص٥٥٠.

كالسّياسة والقتال والمعاملات، ولا السّياق الذي وردتا فيه يؤيّد مذهبه. فالآية الأولى سياقها السّابق واللاّحق يدور في عمومه حول القتال، فمن الآية ١٢١ إلى الآية ١٢٩ كلها تتكلّم عن القتال مباشرة ثم الآية ١٣٠ ، تناولت مسألة الرّبا، وهذه كلّها أمور مما عده المؤلف تحت الطّاعة المنفصلة التي يرى أنها غير ملزمة لنا، لأنها مستقاة من أعراف العرب[1] ثم جاءت الآية التي استشهد بها المؤلف ثم الآيات اللاّحقة لها من ١٣٢ إلى ١٣٨ ، وكلّها تحثّ على الخير وتبيّن صفات أهله، وجزاءهم والعبر المستخلصة من ذلك ثم يعود السيّاق ليتناول أمور الحرب والقتال إلى حدود الآية ١٧٤ ، مما يدلّ على أن طاعة الرّسول الواردة في هذه الآية عامّة وشاملة لا تقتصر على شئ دون غيره، وليس كما ادّعى المؤلف.

وهكذا الشأن بالنّسبة للآية الثّانية، فالسّياق السّابق عليها يتناول وجوب طاعة حكم الرّسول والرّضا بقضائه، ثم بيان فضل طاعته وجزاء ذلك ثم تأتي الآية التي استدلّ بها المؤلف، والتي بعدها وهما في معنى الطاعة وفضلها نفسه ثم يأتي السّياق اللاّحق، ويتناول مسألة القتال وذلك من الآية ٧١ إلى الآية ١٠٤ ، فأين كل هذا مما ادّعاه المؤلف. بل إنّ اضطرابه لم يقف عند هذا الحدّ فها هو في موضع آخر يقول: "لقد وضع الرّسول حدّاً أعلى لحالاتٍ وردت في أمّ الكتاب كحدّ أدنى فقط، مثال على ذلك: لباس المرأة الوارد في الآية رقم ٣١ في سورة النّور في هذه الآية ورد الحدّ الأدنى للباس المرأة، وهو ما يقال عنه اليوم اللّباس الدّاخلي. ففي هذه الحالة وضع الرّسول الحدّ الأعلى للباس المرأة بقوله: (كل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفّيها) فطاعة هذا الحديث هو كطاعة الآية وليس أقل، أي إذا خرجت المرأة عاريةً في الطّريق كما خلقها الله فقد تعدّت حدود الله في اللّباس. وإذا خرجت مغطّاةً تماماً يدخل في غطائها الوجه

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق ، ص٥٥٢.

والكفّان فقد خرجت عن حدود رسوله"[١]. فهذا الكلام لو أراد أحد أن يستنكره لما فيه من المخالفة الصّريحة لما هو معلوم من الدّين بالضّرورة لاتّهمه السيّد المؤلّف بعدم الفهم وعدم الاطّلاع على المناهج التي استقى منها هو نظريّته المعاصرة[٢]، ولكن هذه المرّة نحسب أن في الاكتفاء بعرض تناقضاته غنية عن أيّ نقد خارجيّ وإليك بعضها:

١. لقد قرّر المؤلف في هذا الكلام قاعدةً مفادها أن الرّسول قد أُعطيَ صلاحيّة وضع الحدّ الأعلى للباس المرأة، وجعل طاعة الحديث المأخوذ منه هذا الحدّ كطاعة الآية سواءً بسواء، في حياته وبعد مماته، ثم يفاجئنا بعد هذا كلّه بنقيض هذا الكلام تماماً حيث يقول: "وعلينا أن ننتبه هنا بأن الله سبحانه وتعالى لم يعطِ لأحدٍ الحقّ في وضع حدود تشريعيّة ثابتة إلى أن تقوم السّاعة، حيث سميّت الحدود بحدود الله في قوله ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] هنا الهاء تعود على الله فقط، ولو سمح الله بوضع حدود النّبي كحدوده تماماً لقال ومن يتعدّ حدودهما"[٣] فالأول يعطي والثّاني يمنع فأي الرّأيين يعتمد الأستاذ شحرور؟

٢. قول المؤلف السّابق الذّكر "فطاعة هذا الحديث هو كطاعة الآية وليس أقل" أي اتّباع النّبيّ في قوله في حياته وبعد مماته وهذا ما صرّح به في موضع آخر حيث يقول: "تقسيم الرّسالة إلى أحاديث ملزمة بالنّصّ والمضمون معاً والمتعلّقة بالعبادات والحدود والأخلاق ـ الصرّاط المستقيم ـ وأحاديث ملزمة بالمنهج فقط"[٤] ينقضه قول آخر له "وأن

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٥٠ـ٥٥١.

(٢) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع(دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م) ص٣٥.

(٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ٥٥٣.

(٤) المصدر السابق، ص٥٧١.

الحديث هو مرحلة تاريخيّة وأن السّنّة ليست عين كلام النّبي."[(١)] ففي الأوّل يؤكّد على صلاحيّة الحديث لكلّ زمان ومكان، ووجوب طاعته الحرفيّة وفي الثّاني يؤكّد تاريخيّة الحديث وينفي مطابقة السنّة للمنطوق من كلام النّبي..

٣. سبق للأستاذ محمد شحرور وأن خطّأ العلماء في تعريفهم للسّنّة قائلا: "من هنا يأتي التّعريف الخاطئ برأينا للسّنّة النّبويّة بأنها كلّ ما صدر عن النّبي, من قول أو فعل أو أمر أو نهي أو إقرار ...هذا التّعريف كان سببا في تحنيط الإسلام، مع العلم بأن أسس التّشريع الإسلامي هي الكتاب والسّنّة، وهذا صحيح ولكن ليس الكتاب والحديث"[(٢)]، ثم جاء بعد ذلك وتحت عنوان ما أسماه سنّة الرّسالة وعَبَّر عن السّنّة بأنها قول النّبيّ وأنها الحديث: "ففي هذه الحالة وَضَعَ الرّسولُ الحدّ الأعلى للباس المرأة بقوله: « كل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفّيها » فطاعة هذا الحديث هو كطاعة الآية وليس أقل"[(٣)]، ثم جاء في مكان آخر وتحت سنّة الرّسالة كذلك قائلاً: "من هذا المنطلق يجب علينا فصل الأحاديث التي تتعلّق بالحدود والعبادات والأخلاق على حِدَة؛ أي أحاديث الصّراط المستقيم"[(٤)] بل أكثر من ذلك فقد ذهب المؤلّف إلى ما هو أبعد حيث جعل السيرة النّبوية هي عين السّنّة ولكن من منطلق ماركسي ثوري وذلك تحت عنوان "الفرع الثّاني، السّنّة النّبويّة في العمل الثّوري وبناء الدّولة"[(٥)] وذكر تحته شيئا من أقوال النّبي, وأفعاله وأوامره

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٤٨.

(٢) المصدر السابق. والتعريف الصحيح الوارد في كتب مصطلح الحديث هو "ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة". انظر: محفوظ بن عبد الله الترمسي: شرح على منظومة علم الأثر لجلال الدين السيوطي(بيروت: دار الفكر، ط١٩٨١، ٤م)، ص٨ وانظر أيضاً: محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق محمد بهجة البيطار(بيروت: دار النفائس، ط١، ١٩٨٧م)، ص٦١.

(٣) المصدر السابق، ص٥٥٠.

(٤) المصدر السابق، ص٥٥٣.

(٥) المصدر السابق، ص٥٥٥.

وغزواته وأوصافه، انظر مثلا قوله: "المرونة في المناقشة والطّرح، التّكتيك، المواقف السّياسيّة، صلح الحديبيّة مع الصّلابة في المواقف العقائدية المبدئيّة"[١] و "استثمار كل المزايا العربيّة الإيجابيّة مثل الكرم والشّجاعة وإغاثة الملهوف... حيث استثمرت إلى أبعد الحدود كل المزايا الإيجابيّة للقوميّة العربيّة ـ تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام إذا فقهوا ـ صحيح مسلم ج٤، ص١٩٥٨".[٢]

ولقد بيّن المؤلف أهميّة الحديث وأن بدونه ـ كما يفهم من كلامه ـ يبقى التّشريع ناقصاً، ما دام الله سبحانه قد اقتصر على بيان الحدّ الأدنى فقط، والرّسولُ بيّن الحدّ الأعلى كما هو الشّأن في مسألة لباس المرأة السّابق الذّكر، أو أن الله قد بيّن الحدّ الأعلى، والرّسول بيّن الحدّ الأدنى كما في مسألة الزّكاة "فقد وضع الرّسول الحدّ الأدنى للزّكاة وهو ٢,٥٪ وطاعة الرّسول في ذلك كطاعة الله"[٣] نجده في مكان آخر يطعن في صحّة الحديث ويلمز بمن دوّنوه ويشكّك في مصداقيّتهم ويعدّ عملهم هذا هو اتهاماً للنّبيّ صلّي الله عليه وسلّم "ولكن بمفهوم السنّة التّقليدي الموروث أصبح محمّد هو الشهادة الإلهية إلى جانب الكتاب. بل أصبح فعليّاً الحديث النّبويّ هو المعتمد عليه أكثر من الكتاب في بعض الأحيان. ولو كان الأمر كذلك لنتج عنه أننا نتّهم محمداً دون أن ندري بالتّقصير في إبلاغ رسالة ربّه"[٤].كما اتّهم الصّحابة رضي الله عنهم، وأبا هريرة على الخصوص، والتّابعين من بعدهم بالوضع والكذب على رسول الله لخدمة أغراضهم السّياسيّة ومذاهبهم العقديّة[٥].

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق ، ص٥٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥٦١.

(٣) المصدر السابق، ص٥٥١.

(٤) المصدر السابق، ص٥٦٩.

(٥) المصدر السابق، ص٥٦٩ ـ٥٧٠.

فإذا كان هذا هو موقفه من الحديث ورجاله، فكيف يجيز لنفسه أن يعتمد على مثل هذه الأحاديث المختلقة في إثبات حدود بدونها يضيع نصف الشّرع؟ ويبدو أن السرّ في تناقضات المؤلف وتعميماته واتّهامه أهل العلم هو جهله المركّب بالتّراث وآلياته ويؤكّد هذا كلّه حكمه على أحاديث الحدود والأخلاق والعبادات بالتّواتر "علماً بأن الأحاديث النّبويّة حول الحدود والعبادات والأخلاق ـ الصّراط المستقيم ـ قد انتقلت إلينا بالتّواتر"[١]، بمعنى أنه وفق المذهب الشّحروري أن نصف السّنّة أو معظمها متواتر ما دامت الحدود والعبادات والأخلاق تشكّل واقعيّاً هذه النّسبة. وقوله هذا منقوض بالحديث الذي استدلّ به على حدّه الأعلى للباس المرأة، فالحديث آحاد مختلف في صحّته أخرجه أبو داود وقال عنه مرسل، خالد بن دُرَيْك لم يدرك عائشة[٢]، هذا وفي المقابل نجده كثيراً ما يطعن في الأحاديث التي اتّفق على صحّتها بقوله عند ذكرها: إن صحّ، مثلما فعل مع حديث "الحلال بيّن والحرام بيّن"[٣].

والواقع أن السيّد المؤلف لا يعترف بالسّنّة ولا يقيم لها وزناً ولا أدلّ على ذلك من طعنه في تدوين الحديث وادّعائه بأنه من مفتريات الصّراعات المذهبيّة والسّياسيّة "هكذا يظهر لماذا كانت الحاجة الملحّة إلى علم الحديث حيث تمّ ظهور علم الحديث في

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٤٧.

(٢) محمد شمس الدين آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود(بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م،)، ج١١، ص١٠٨، حديث رقم ٤٠٩٨، ونص الحديث "حدثنا يعقوب الأنطاكي ومؤمل بن الفضل الحراني قالا أخبرنا الوليد عن بشير عن قتادة عن خالد قال يعقوب بن دريك عن عائشة: أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله، وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح(تصلح) لها أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه"قال أبو داود، هذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة.

(٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٧٣. فهذا الحديث متفق عليه انظر ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨)، حديث رقم ٢٠٥١، ص١٣٦، وانظر كذلك الإمام النووي، شرح صحيح مسلم(بيروت: دار القلم)، كتاب المساقاة، حديث رقم ١٠٧ـ١٠٨، ج١١، ص٣٠، ٣٢.

خضمّ هذه المعركة...أما السّبب السّياسي البحت وهو أن كل حركة سياسيّة؛ الشّيعة، السّنّة، الخوارج... الخ كانت بحاجة إلى أرضيّة فكريّة عقائديّة لكي تكسب المؤيّدين وتحافظ على استمراريّتها مع الزّمن، فكان الاعتماد على الحديث هو المرجع الفكري لهذه الفرق السّياسيّة"[١].

٢.١.٣.٣. ثانياً: محمد أبو القاسم حاج حمد:

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد: "إن مجرد البحث في ضرورات التوافق بين متن الأحاديث النبوية، ودلالات الألفاظ القرآنية المبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتماً للبحث في علاقة السنة بالقرآن وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة، بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة، التزاماً لا لبس فيه ولا غموض، وذلك لسبب أساسٍ وجوهري يتعلق بضبط اجتهادات الأمة وعلمائها ومفكريها فيما يأخذونه من منهجية القرآن"[٢]. فهذا القول الذي يبدو فيه وكأن المؤلف ممن يعترف بحجية السنة ودورها البياني للقرآن الكريم، قد نقضه من عدة أوجه يمكن إجمالها في الآتي:

١. إن المنهجية التي وضعها المؤلف لقبول الحديث ورده هي منهجية نحسب أنه لم يُسبَق إليها، وأنها منهجية لو استجبنا إليها لحكمنا على كثير من النصوص الشرعية بما في ذلك القرآن الكريم بالوضع وعدم الصحة، وخير دليل على ذلك رده لحديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" بوصفه مثالاً تطبيقيّاً وبرهاناً على صحة منهجيته بدعوى أنه لا يتناسب مع آيتين من القرآن الكريم، يقول: "فإني أؤكد أيضاً على التوافق والانسجام التامَّين بين لغة الرسول، ولغة القرآن بحيث لا يحدث التضارب في المعاني والدلالات، واتخذت نموذجاً لذلك الحديث المنسوب إلى الرسول،: «كلكم راع

---

(١) محمد شحرور، الكاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٦٩.

(٢) انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص٦٢.

وكلكم مسؤول عن رعيته»، وأوضحت تضاربه مع آيتين وردتا في القرآن: الأولى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[البقرة:١٠٤]، والثانية: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ﴾[النساء:٤٦] إن دلالات راعنا التي نهى الله عنها مرتين واستبدلها(بانظرنا) خطيرة جداً، فراعنا تحط من قدر الناس بتحويلهم إلى ـ رعية ـ من مرعى حيث يقودها الراعي بعصاه"[1].فهذا قد أوقعه في إشكاليات لا نهاية لها ويمكن إبطال هذه الشبهة من جهات ثلاث:

أ. بلوغ الحديث إلى درجة التواتر المعنوي فقد رواه البخاري، ومسلم في ستة عشر موضعاً كلها بلفظ رعى ومشتقاته، وكلها تحمل معنى الرعاية والمسؤولية.

ب. لو افترضنا جدلاً أن ألفاظ الحديث تتعارض مع آيتين، فما قولنا في شأن الآيات الكريمة التالية: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴾[المؤمنون: ٨] و: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴾[المعارج: ٣٢] و: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾[الحديد: ٢٧] ففي الآيتين الأُولَيَيْن الأمر واضحٌ، أن الله سبحانه وتعالى قد مدح المسؤولين المحافظين المؤدِّين لأماناتهم، وفي الثالثة الأمر كذلك واضح أن الذم مُنْصَبٌّ على الرهبان، وليس على لفظ الرعاية مما يشعر بأن الرعاية مطلوبة، ومستحبة، ولو أخذ بها الرهبان ما استحقوا ذلك الذم.

ج. أنه وفق منهج المؤلف أن كل شيء انقدح في الذهن، أنه يحط من قيمة الإنسان هو أمر مردود فتكون العبادات، وعلى رأسها الصلاة هي أول الأمور عرضة للرد لما في ظاهر حركاتها من إذلال للإنسان وإهانته، فلا يمكن أن نقول بأن الله كرّم الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾[الإسراء: ٧٠] ثم نقبل بأحاديث تأمر الإنسان بالخنوع والركوع ودس وجهه في التراب. أليس في هذا إهانة للناس، وحطّاً من كرامتهم حسب منهج المؤلف؟!

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٥٩ ـ ٦٠.

٢. ومما يمكن أن يعدّه الباحث دليلا على إنكار المؤلف لحجية السنة حُكمُهُ على الصحابة رضي الله عنهم ـ نقلة السنة ـ بالإحيائية والأنيمية والتي تعني البساطة العقلية في أسوء مظاهرها، يقول: "من ذلك أن العربي في مرحلته الأنيمية كان يعيش وضعاً بدويّاً، ينتشر فيه على مساحات صحراوية وصخرية جرداء، وأعني بالتحديد البيئة الطبيعية الجغرافية التي عاش ضمنها عربُ وسطِ الجزيرة الذين كانوا وعاء الإسلام البشري. ومن خصائص هذه الحالة العقلية، النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية لمنطق التَّكرار والتعاقب... كل شيء وُجِد كاملاً منذ البداية، ثم يكرّر نفسه بروتينية تَعَاقُبِيَّة دائبة ومكرّرة ومتناوبة... الشمس والقمر... الليل والنهار... الاتساع والضيق... الزيادة والنقصان، وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها"[١]، ويقول في موطن آخر واصفاً الصحابة، ومن بعدهم من علماء السلف رضي الله عنهم بالإحيائية، "كانوا ضمن(حالة عقلية تاريخية) تتعامل بطبيعتها مع الأشياء في كثرتها وتعدّدها. هذا ما يسمى بالعقلية الأنيمية في تطور الفكر البشري، وهي عقلية تاريخية ذات خصائص فكرية محددة، أهمها التعامل مع ظواهر الطبيعة كأن بها حياةً خاصةً(إحيائيةً)، والتعامل معها في استقلاليتها الكيانية عن بعضها... لذلك بقيت العقلية تفسيريةً مظهريةً تنتشر في الكثرة دون القدرة على احتوائها بالتحليل. ولهذا السبب بالذات لم يتوقف المفسرون التقليديون لدى ما قام به الرسول، من إعادة ترتيبٍ لآيات القرآن خلافاً لأشكال التنزيل".[٢]

ولعل هذا هو السبب الذي جعل المسلمين ينصرفون إلى السَّنَد والمنسوبات لا إلى المتن والمنهج، الأمر الذي سهّل على اليهود تزييف الأحاديث والدّسّ على رسول الله بما يتنافى وعلائمه التي بشر بها القرآن، وتلك كارثة ما زالت تلم بنا إلى اليوم[٣].والسبب

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٤٨٧ـ٤٨٨.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٥٠٧.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٦٥ـ٦٦.

في ذلك أن "العرب كانوا أميين أي غير كاتبين فالتمس بعضهم لدى اليهود تفصيلات لما أجمله القرآن وبما يعوض لديه النقص في خلفيات التراث"[١]. فهو بهذه التهمة والشبهة قد فتح الباب على مصراعيه للطعن في القرآن نفسه، لأن الناس الذين نقلوا هذه الأحاديث المزيفة والمدسوسة، هم أنفسهم الذين نقلوا القرآن.

والباحث في العالمية الثانية لَيَعْجب كيف استثنت منهجيّتُهُ الصارمة الرسول، بذاته، من هذه المرحلة التاريخية وعدم نعته بالإحيائيّة، علماً بأنه سبق وأن طبق هذا المنهج على غيره من الأنبياء؟![٢]

٣. ومن الأسباب التي جعلت الباحث معتقداً بعدم اعتراف العالمية الثانية بحجية السنة، وأنها لا تعدو عند صاحبها أن تكون تجربةً عربيّةً مرحليّةً[٣]، يمكن النظر في المقارنة التي عقدها المؤلف في كتابه لبيان الفرق بين العالميتين.

٢.٣.٣ جدول الفرق بين العالميتين:

العالمية الإسلامية الأولى	العالمية الإسلامية الثانية
١. المبنى اللفظي للقرآن.	١. المعنى القرآني.
٢. القدوة الرسولية الحسنة "السنة"	٢. المنهج "الجمع بين القراءتين"[٤]
٣. التطبيق في إطار الخصائص المحلية	٣.الخصائص العالمية "الفلسفة والتطور العلمي"[١]

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص ٤٤٠.

(٢) انظر: ما ذكره المؤلف في كتابه العالمية الثانية السابق الذكر حول نبي الله إبراهيم عليه السلام، ج١، ص ٨١ـ٨٨، وانظر أيضاً: نقد الجيلاني مفتاح له في بحثه المقدم لنيل درجة الماجستير المعنون بـ: تقويم منهجية المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم(أبو القاسم حاج حمد نموذجاً)، (الجامعة السلامية العالمية بماليزيا، بحث غير مطبوع، ١٩٩٨م)، ص٦٧ـ٧٣.

(٣) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٧٧ـ٧٩ـ١٤٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ج١، ص٥٠٥،وج٢،ص٥٠٥.

ومن خلال المقارنة التي قدمها المؤلف يمكن أن يستنتج أن"القدوة الرسولية" الحسنة المتمثلة في سنته قد اختفت، واستُعيض عنها بالمنهج البديل(الجمع بين القراءتين)، وفي هذا إسقاط واضح للاعتراف المجرد بالسنة النبوية في عالميته التي يبدو أنه لا حاجة لها، ولا عود لها إلى ما ثبت، وما لم يثبت من أحاديث الرسول.[٢]

٤.٣. النسخ:

تعد مسألة النسخ من أكثر المسائل التي حاول الحداثيون استغلالها، لتأييد وجهات نظرهم ودعمها كالقول بتاريخيّة القرآن، وعدم صلاحية المناهج القديمة في تفسيره إلى غيرها من المسائل التي تناولنا بعضاً منها فيما سبق، غير أنه بالقدر الذي حاولوا فيه التوسع في عرض مسألة النسخ والاستفادة منها لدعم وجهات نظرهم وتأييد أفكارهم بالقدر الذي كشفوا فيه عن مزيد من التذبذب الفكري الذي ينتقل من الشيء إلى نقيضه دونما أي حرج في ذلك.

١.٤.٣. أولاً: نصر حامد أبو زيد:

يعدّ النسخ عند بعض الحداثيين حجةً قاطعة على تاريخيّة القرآن وانصياعه إلى الواقع، وتأثره به ظهوراً وتشكُّلاً كما هو ديدن نصر حامد أبي زيد ومن نحا نحوه إذ يقول: "تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"[٣]، ولقد حاول أبو زيد بطريقة ذكية عند عرضه لمسألة النسخ وفق هيكلها المعهود في كتب التراث تحقيق هدفين اثنين، أولهما مسألة تاريخيّة القرآن السابقة الذكر، والثاني بيان ضحالة الفكر الديني قديمه وحديثه وعدم قدرته حسب رأيه على النقد والتحليل العلمي "إن منهج الوحي هنا رغم وضوحه من حيث

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص٦٨.

(٢)انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٢.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص ١١٧. وانظر كذلك نفس المصدر، ص١٢٥و١٣٤.

دلالته على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني، يغيب تماماً في الفكر الديني الرسمي المعاصر، وهو في فكر دعاة تطبيق الشريعة أشد غياباً لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر وبقوة الحديد والنار. وفي حدود هذا الفهم لظاهرة النسخ لا يسلم القدماء من الخطأ النابع من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدي من مرويات علم الناسخ والمنسوخ واعتمادهم على مجرد النقل عن القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات"[١].

وهذه الإطلاقات والتعميمات يكفي في إظهار تهافتها الآتي:

١. عبارة ابن الجوزي التالية في النسخ التي دعا فيها صراحةً إلى ضرورة نقد ما سبق من الأقوال في النسخ، وبيان صحيحها من سقيمها "ثم إني رأيت الذين وقع منهم التفسير صحيحاً قد صدر عنهم ما هو أفظع فآلمني، وهو الكلام في الناسخ والمنسوخ، فإنهم أقدموا على هذا العلم فتكلموا فيه، وصنفوه، وقالوا بنسخ ما ليس بمنسوخ، ومعلوم أن نسخ الشيء رفع حكمه، وإطلاق القول برفع حكم آية لم يرفع، جرأة عظيمة"[٢]. وزيادةً على هذا فإن الأوائل لم يكونوا على خط واحد في القول بالنسخ، بل منهم من أنكر وجود ذلك أصلا[٣]، فكيف يمكن حشرهم في زمرة واحدة؟

٢. والحقيقة أن أبا زيد لم يصدر في أحكامه وإطلاقاته هذه عن جهل بغيرها، فكتاباته تدل على اطلاعه الجيد على التراث، خاصّةً وأن مثل هذه الأقوال مما لا يُحتاج فيه إلى عناء كبير، فهي مبثوثة في معظم الكتب التي عُنِيَت بهذه المسألة، وإنما السبب الرئيس في ذلك هو موقفه السلبي من التراث وأهله، وتعصّبه الفكريّ ورغبته الملحة في

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص١٢٥.

(٢) أبو الفرج، عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي المباري(المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٤)، ص٧٥.

(٣) انظر مثلا: شعبان محمد إسماعيل، نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص ٢٣.

القضاء على خصومه الأيديولوجيين كلما عنّ له ذلك، وهذا ما صرح به في غير ما موضع من كتاباته[١].

٢.٤.٣. ثانياً: سيد محمد القمني:

ويبدو أنه حتى مجرد الاعتراف الشكلي بالمناهج التراثية، حتى وإن كان من أجل الحداثة أمر غير مرغوب فيه لدى بعض الحداثيين، فها هو سيد محمد القمني ينحى باللائمة على أبي زيد لمجرد قبوله بتقسيم القدامى في النسخ "وإزاء تشابك تلك الرؤية مع القوالب القديمة، فإن الأستاذ الدكتور لم يمد الخيط إلى طرفه الأخير، أو بالأحرى إلى الحدود الممكنة وكانت متاحةً، لولا أنه سَلَّمَ مُقَدَّماً بالتقسيم التقليدي لظاهرة النسخ في القرآن الكريم"[٢].

١. فالسيد القمني لم يعجبه من زميله أبي زيد أمران:

أ. تناوله لهذه المسألة في ثوبها القديم حتى وإن كان هدفه تمزيق ذلك الثوب.

ب. اكتفاؤه بالتلويح دون التصريح واكتفاؤه بوضع المقدمات دون التصريح بنتائجها، أو قُلْ اقتصاره بالكلام على تناسخ النصوص وملابساتها بالواقع وتفاعلها معه، ولَمْزُ الأوائل والأواخر من العلماء لقصورهم أو لتقاصرهم عن إدراك الأبعاد التاريخية في المسألة، وعدم تصريحه ـ حسب رأيه ـ في هذه المسألة كما فعل في مواطن أخرى بتاريخيّة القرآن وارتباطه بالواقع الذي أنتجه "ورغم إشارته إلى ارتباط هذا النص بواقع جزيرة العرب زمن تواتر ذلك النص وحياً، إلا أن تلك الإشارة لم تفصح عمليّاً عن ذاتها بشكل واضح وجلي في موضوع النسخ"[٣].

---

(١) انظر مثلا: كتابه مفهوم النص، مصدر سابق، ص٩٩-١٠٠و١٢٥و٢٤١. وأيضاً كتابه: النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٩٥م)، ص٦، ٩-١١، ٣٥، ٢٨٥.

(٢) سيد محمد القمني، الأسطورة والتراث، (القاهرة: سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٣) ص٢٥٩.

(٣) مصدر سابق، ص٢٥٩.

٢. والمسألة أُمُّ المسائل التي أراد السيد القمني تأكيدها من خلال كلامه على النسخ والتي سبق لأركون الكلام عليها، هي الإلحاح على أن المصحف الذي بين أيدينا هو من صنع الصحابة، يقول: "هذا بينما نجد ـ بنظرة مدققة ـ فيما جاء من أخبار، ما يفيد أن هناك أحداثاً وظروفاً جَدَّت، فتفاعل معها الوحي، إضافةً إلى أحداث جدت بعد الوحي، وذلك إبَّان عملية جمع القرآن، بحيث أدى هذا كله في النهاية إلى القرآن النهائي الموجود بين أيدينا الآن (المصحف العثماني نسبةً إلى عثمان بن عفان)، ولم يأخذ المجتهدون في التعامل مع ظاهرة النسخ تلك الأحداث والظروف بحساباتهم، رغم إشارتهم لها، وذلك نتيجة الإصرار على التعامل مع القرآن الكريم كنص أزلي الوجود"[١]. غير أن تشبثه بالقول بأثر الواقع زمن النبي ﷺ، وبعد مماته في تشكل القرآن، واستهجانه القول بأزليته ينقضه قوله اللاحق: "فقد بلغ الإسلام تكامله واستقراره في حياة النبي ﷺ"[٢].

٣. كيف يمكن الجمع بين القول بأثر الظروف، وخاصّةً بعد موت النبي ﷺ في تشكل القرآن الذي بين أيدينا مما يُوحَى، أو قل هي النتيجة المنطقية لهذه المقدمة، بأن الصحابة رضي الله عنهم قد كانوا أَدَّوْا دوراً كبيراً في تشكيل القرآن بالاختيار والحذف والإضافة، وفق ما أملته عليه ظروفهم وواقعهم، وبين القول بتكامل الإسلام في حياة النبي ﷺ؟ وكيف يمكن الجمع بين القول بتاريخيّة القرآن وناسوتيته[٣] وبين القول بأنه وحي من عند

(١) سيد محمد القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧٦.

(٣) لقد حاول المؤلف إثبات هذه المقولة من خلال كتابه ـ الأسطورة والتراث ـ بل عمد إلى تسفيه ما أخبر به القرآن الكريم ونعته بالسطحية وتلفيق الأخبار بأسلوب تهكمي ساخر، انظر مثلا: ما قاله في هذا الكتاب حول قصة سليمان عليه السلام ص١٩٣ـ٢١٠ وقصة إبراهيم عليه السلام ص٢٣٧ـ٢٤٠. وسوف نتعرض لبعض أقواله بشيء من التفصيل عند الكلام على منهج الحداثيين وتطبيقاتهم في الفصلين القادمين إن شاء الله.

الله؟ ويبدو أن العامل الأساس في هذا التذبذب والتناقض ليس نتيجةً لعدم الوعي بذلك بل هو نتيجةٌ للحرب الفكرية الضَّروس التي يديرها القمني ضد خصومه، وما تقتضيه الحرب عادة من تمويه وخداع، فالمهم هو إنهاء الخصم "إن الدراسة العلمية لهذا القديم، يمكن أن تكون من أمضى الأسلحة في الصراع الفكري الدائر الآن"[١].

٣.٤.٣. ثالثاً: أبو القاسم حاج حمد ومحمد شحرور:

أما أبو القاسم حاج حمد فيرى أن القول بالنسخ هو إقرار بتناقض القرآن وتضاربه حيث يقول: "غير أن من ابتدع علم الناسخ والمنسوخ فقد كان يحاول أن يحل مشكلته هو مع القرآن حين لم يتفهم منهجيته الكلية الرابطة للآيات التي بدت له متضاربةً أو متشابهةً أو حتى متناقضةً مع بعضها أحياناً، فأوجد الناسخ والمنسوخ الذي لا يعني سوى إقرار حالة التناقض في تركيبة القرآن ومضمونه، فظن بمجرد القول أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً أنه قد حل الإشكال، وما أدرك بذلك أنه قد طعن في الحق الذي أنزل القرآن"[٢]، وقوله هذا يتفق مع النتيجة التي تَوَصَّل إليها جوهن بورتن(John Burton) في كتابه مصادر القانون الإسلامي، حيث يرى "أن مصدر النسخ لا يرجع في أساسه إلى بنية القرآن الكريم ذاته بل يرجع إلى اختلافات المفسرين أنفسهم"[٣]، في حين يراه محمد شحرور ميزة إيجابية تفرد بها القرآن "فقد جعل الله سبحانه وتعالى الناسخ والمنسوخ

---

(١)سيد محمد القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٠.

(٢)محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية(فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م)، ص٦٦ ؛ وانظر كذلك: العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص٣٤.

(3) See: John Burton(1990), The Sources of Islamic Law, Islamic Theories of abrogation, London: Edinburgh Universily Press, p.208. "For we have exposed the origins of the theories in gradual developments arising from the attempts of exegetes and us>}li>s to resolve the painful problems posed by the conflicts they themselves noted between the contents of the Fik}h and those of the mus}h}f. But the 'conflict' we have seen was actually between different exegeses of the k}ur'a>nic passages".

تعليماً لنا لنهتدي في تطوير التشريع ضمن حدوده"[١].

وإذا تأملنا في سبب اختلافهما، نجده راجعاً إلى ما اعتقده كل واحد منهما مسبقاً. فالأول اعتقد بأن القرآن هو عبارة عن وحدة بنائية إذا اختل منها حرف اختل البناء كله[٢]. أما الثاني، فالذي دفعه إلى إثبات النسخ هو اعتقاده بأن الحنيفية نقيضاً للاستقامة، وأنها تعني الميلان والتأرجح بين الحد الأدنى والحد الأعلى، فجاء النسخ كتعليم لنا كيفية الاجتهاد وفق القانون الجدلي بين النقيضين ـ الحنيفية والاستقامة ـ [٣]. غير أنه لا النظرية البنيوية ولا النظرية الجدلية استطاعت أن تحفظ صاحبها من مناقضة نفسه.

١. فالبنيوية قد استقر أمرها في نهاية المطاف على تناسخ أجزائها وتضاربها لأن صاحبها طالت به الرحلة، إذ بين رفض النسخ السابق الذكر، وبين إقراره ما يزيد على الألف صفحة. فقول الرفض جاء في الصفحة الرابعة والثلاثين من المجلد الأول الذي تزيد صفحاته على الخمس مئة صفحة، والقول بالإثبات جاء في الصفحة الأولى والثانية بعد المئة الخامسة من المجلد الثاني والتي يقول فيها: "وبغرض التأكيد على هذه العالمية بعيداً عن تأثير أيِّ عناصرَ محليةٍ، جاء الأمر الإلهي باستقبال بيت المقدس في الصلاة...وجاء الأمر الإلهي بجعل الصلاة قياماً لَيْلِيّاً كما في سورة المزمل، ثم أعاد الله التوجّه نحو الكعبة في مرحلة لاحقة، كما وُزِّعت الصلاة على ساعات النهار تَبَعاً لحركة الشمس، وجعلت صلاة الليل نافلةً وليس فرضاً. إن هذه البداية ثم التحوّل عنها تحمل دلالاتٍ في توجّه القرآن لأوضاع تلك المرحلة، وتأكيده على نسبية العلاقات بين الغيب والواقع تبعاً لخصائص الواقع نفسه، وما كان الله العليم ليأمر ثم ينسخَ الأمر من عدم معرفة بالمستقبل ـ أي رفض اليهود للإسلام كما يظن البعض ـ ولكنه يجري الأمر على

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٧٦.

(٢) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٣) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٤٧ـ٤٥٢.

هذا النحو ليرشدنا إلى خلفية هذه النسبية في البناء الديني..."[١].

٢. أما النظرية الجدلية فيبدو أن تناقضها قد حُلّ بنسخ النسخ، أي أن شحروراً لكي يبرهن لنا على وجود النسخ نظريّاً أجراه عمليّاً على أفكاره. فقوله بإثبات النسخ في كتابه ـ الكتاب والقرآن ـ نسخه بالنفي في كتابه ـ دراسات إسلامية معاصرة ـ الذي جعل فيه النسخ من نتائج الاستبداد، يقول: "ثمة أثر آخر من آثار الاستبداد على علوم القرآن، هو بحث الناسخ والمنسوخ في التنزيل الحكيم...ولهذا لا يمكن أن يوجد ناسخ ومنسوخ في التنزيل الحكيم الموحى إلى محمد(ص)...لقد أثر الاستبداد السياسي على تدعيم مفهوم أن الناسخ والمنسوخ يقع في التنزيل الحكيم...وكان لابد للاستبداد لكي يضع حدّاً للمعارضة الداخلية الشديدة والحروب الأهلية، من إيجاد مخرج في التنزيل نفسه وفي السنة القولية، تُرَسِّخُ الاستبداد ابتداءً بعثمان بن عفان(رض) في قوله ـ لا أخلع ثوباً ألبسنيه الله ...يتبين لنا في الختام، أن علم الناسخ والمنسوخ، كجزء من علوم القرآن، كما وردت لنا من أدبيات التراث، هو وَهْمٌ من أوله إلى آخره."[٢] وكما يقول المثل العربي ـ حشف وسوء كَيْلة ـ التناقض وسوء الأدب، فلا يكفي أن ناقض الواحد منهما نفسه أن يتجرأ على كل أخلاقيات البحث العلمي ويجعلها وراءه ظهريا فيتهجم على العلماء ويصفهم بالتناقض، والوهم، وقلة الفهم، والجمود إلى غيرها من أوصاف التحقير والتهكم والازدراء، علماً بأن كُلاً منهما يدعي امتلاكه للمنهجية العلمية الحديثة، وأنه استغرق في نظم هذه الدرر ـ التي فاتت الأوائل ـ عقدين من الزمن[٣]، مما يفترض أن بحثاً كهذا يكون قد استوفى شروط البحث العلمي، مما يصعب

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٥٠١ـ٥٠٢.

(٢) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص٣٠١، ٢٩٧، ٢٧٤، ٢٧١.

(٣) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٦ـ٤٨، وانظر أيضاً: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص .

معها عادةً حتى وجود الأخطاء الشكلية البسيطة فضلاً عن أن تصل إلى حد التناقض المنهجي مثلما هو الحال عند صاحبَيْنا، ولكن مرة أخرى إنه التعصب الفكري!!.

٣,٥. اللغــة:

يرى الحداثيون أن اللغة العربية التي وردت إلينا عبر المعاجم هي لغة بدائية، عقيمة، راكدة، عائمة وقاصرة عن حمل المعاني المستجدة(١).

٣,٥,١. أولاً: محمد عابد الجابري:

والسبب في ذلك يعود حسب اعتقاد الجابري إلى أن اللغة العربية، التي جُمِعَت من أفواه البدو هي لغة تقوم على مَبْدَأَيْ الانفصال والتجويز.

١. مبدأ الانفصال، أي أن الفكر الذي تورثه هذه اللغة هو فكر يتصف بعدم الترابط المنطقي. فهو فكر يرى بانفصال الظواهر الكونية وتباينها، واعتبارها وحدات مستقلة بعضها عن بعض. وهذا يرجع في أساسه إلى البيئة التي ظهرت فيها هذه اللغة، بيئة الأعرابي الجغرافية، والاجتماعية، والفكرية.

أ. البيئة الجغرافية، إن المكان الذي حوى الأعرابي هو بيئة صحراوية، حبات رملها وحصاها وأحجارها والطُّوب المؤلَّف منها وغيرها من الأجسام والكائنات، وحدات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض، تقوم على مبدأ التجاور لا التداخل. وهكذا نباتات الصحراء فهي متفرقة هنا وهناك وكذلك حيواناتها فهي وحدات مستقلة، وإن كان بعضها يعيش في قطيع، لا أن كل فرد منها يحس بأنه وحيد في صحراء شاسعة مترامية الأطراف.

ب. البيئة الاجتماعية، والإنسان بطبعه لا يشذ عن بيئته التي نشأ فيها، فالكثافة السكانية تصل إلى حد الصِّفر، فمسكنه مجرد خيمة ترحل برحيله، والقبيلة لا تعدو أن تكون أكثر من مجموعة أفراد متفردين، لا تجمعهم سوى رابطة قبلية هشةً تسيطر على

(١) انظر: د. حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم(القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط. ٣، ١٩٨٧م)، ص٩٣.

أعضائها روح الفردانية. والمجتمع العربي عموماً مجتمع رعوي علاقاته تقوم على الانفصال لا على الاتصال.

ج. البيئة الفكرية، إن الرؤية الفكريّة التي تُوَلِّدُها اللغة العربية هي لاشك رؤية متأثرة ببيئتها الجغرافية والاجتماعية، فنُدْرَة الأشياء في فضاء الصحراء الأرضي والسماوي، تجعل تصور الإنسان للمكان مرتبطاً وُجوداً وعدماً بالشيء الحادث فيه. فمفهوم المكان في التصور العربي مفهوم مشوه، إذ المكان يحضر إلى وعي العربي بحضور الشيء الواقع فيه، ويغيب بغياب ذلك الشيء الواقع فيه. وكذلك مفهوم الزمان، فهو مفهوم تسوده الرتابة والركود، ليس له قيمة مستقلة عن شعور ذلك الأعرابي، بل تابع لشعوره المرتبط بتلك الحوادث النادرة الواقعة فيه. فالفترة الزمنية الفاصلة بين حَدَثَيْن تُعَدُّ في نظر العربي زمناً واحداً مهما طالت، لأنها تستقي قيمتها من الحدث الأول ما لم يأت حَدَثٌ آخر يلغيه أو ينسيه، فالزمن هو زمن الحدث، كعام الحرّ وعام الفيل... وباختصار فإن الأزمنة في ذهن العربي منفصلة بعضها عن بعض مَثَلُها في ذلك مَثَلُ الحوادث والأمكنة.

٢. مبدأ التجويز، إن البيئة الصحراوية هي بيئة تُكَرِّسُ فعلاً مبدأ الانفصال وعنصر الرتابة إلا أنه إلى جانب ذلك، ونظراً للتغيرات المناخية المفاجئة، فالأمطار غير دورية ولا منتظمة، والرياح والعواصف رمليةً تأتي بدون سابق إنذار، إلى غيرها من عوامل البيئية الصحراوية المضطربة قد كرّست في ذهنية العربي مبدأ التجويز، أي أن كل شيء يحدث لا وفق مبدأ السببية والحتمية والاتساق المنطقي ولكن وفق مبدأ الاطراد الذي تخرمه التغيرات المفاجئة والخوارق للعادات. كما أن هذه الحوادث الطبيعيّة غير المنتظمة التي تفاجئ الإنسان فتنفعه أو تضره، قد جعلت العربي يعتقد أن هناك قوةً قاهرةً تُسَمَّى اللهُ تفعل ما تشاء وتختار، متى شاءت، وكيف شاءت وباختصار إنَّ الطبيعة والبيئة الصحراوية هي التي كرست في لاشعور العربي مبدأَيْ الانفصال والتجويز[1].

---

(١) د. محمد الجابري، بنية العقل العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.٤، ١٩٩٢م)، ص٢٤١-٢٤٣.

١.١.٥.٣ نقد:

غير أن المهم في هذا الافتراض ليس في نقضه وبيان تهافته، إذ هو لا يعدو أن يكون مجرد تصوّر ماورائي للمؤلف[١]، يصطدم مع بدهيّات البحث العلمي ومع الواقع الذي يريد تمثيله، إذ الغابات الاستوائية الكثيفة[٢] لم تمكّن أهلها من امتلاك اللغة التي تورّثهم الفكر المنطقي الترابطي السببي، فمعظمهم مازال يعيش على هامش التاريخ كما هو حال سكان أدغال إفريقيا. ولنا أن نسأل الأستاذ الجابري لماذا تخلت نظريته عن أهل بلاد الشام وما وراء النهرين على الرغم من خصوبة بيئتهم الجغرافية الغنّاء ذات الفصول الأربعة والغابات الكثيفة المتنوعة، ولم تَجعل منهم أناساً برهانيّين بدلاً من أن يكونوا عرفانيّين تتقاذفهم الخرافات والأساطير[٣]. ولكن المهم في هذا الافتراض هو دلالته مع

---

(١) يمكن أن نلحق هذا بما قاله سارتر في رسالته التي بعث بها لجارودي والتي وصف فيها الافتراض الماركسي القائل بوجود ديالكتيك في الطبيعة بأنه مجرد وهم ميتافيزيقي. انظر: د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها(مصر: دار المعارف) ص١٩٤.

(٢) يقول المؤلف: "فالنباتات في الصحراء وحدات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض، متناثرة متمايزة...والحيوان فيها لا يعيش في غابات تضيع فيها فردية الحيوان بين الأغصان المتشابكة والأعشاب المكتظة، إذ لا توجد غابات في الصحراء، وإنما تعيش الحيوانات فيها في عراء، في بادية فيها كل شيء بمفرده، وحدة مستقلة...وتلك أيضاً حال الإنسان فيها، فهو فرد" بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٤١، فمؤدى كلامه أن الإنسان الذي يعيش في غابات هو إنسان إجتماعي ذو فكر يقوم على الحتمية الكونية والتسلسل المنطقي.

(٣) الجابري في كتابه بنية العقل العربي، قسم العقل الإسلامي إلى ثلاثة أصناف: ١ـ البياني، ويمثله عامة الفقهاء والأصوليون واللغويون والمتكلمون من سُنَّة ومعتزلة، وهذا النوع من الفكر هو نتاجٌ وتواصلٌ للذهنية العربية ما قبل الإسلام التي أنتجتها بيئة الصحراء العربية القاحلة. ٢ـ العرفاني، ويمثله المتصوفة والشيعة الذين تأثروا بالفلسفات الإشراقية والغنوصية ويسميهم بأصحاب العقل المستقيل أي الذي هرب من واقعه واستسلم للخيال والتأويلات الباطنية. ٣ـ البرهاني، ويمثله بعض المغاربة القدامى من أنصار الفلسفة الأَرُسْطِية من أمثال ابن رشد الحفيد، وهذا النوع من العقل في نظر الجابري هو العقل العلمي المؤسَّس على السببية والترابط المنطقي، لذلك حاول إبرازه بوصفه نموذجاً تراثيّاً واستغلاله بوصفه مبرراً تاريخيّاً وغطاءً شرعيّاً لترويج الحداثة في شكلها الإشتراكي الماركسي.

غيره من المؤشرات والقرائن على الغاية الحقيقية(خدمة الحداثة في ثوبها الماركسي)(١) التي يريد المؤلف تحقيقها وذلك بالعمل على مستويين:

أ. العمل على إقناع المفكرين الحداثيين بعدم الخوض في "النقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين"(٢) لأنه يرى أن العالم العربي حاليّاً لا "يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي"(٣) لأن هذه الأمور مستقرة في الوعي الجمعي للشعب والاقتراب منها والمساس بها مباشرة ومن خارجها لن يؤدي في الوقت الراهن إلا إلى مزيد من انكماش الإنسان العربي وانغلاقه على التراث الذي نريد تحريره منه(٤).

ب. سعيه من خلال نظرته المادية التاريخية(٥) إلى تحويل الثابت في الدين إلى متغير، والمطلق منه إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي ولا يكون ذلك إلا من خلال "القيام بالنقد الإبستيمولوجي، نقد آليّات المعرفة وأسسها"(٦) التي يقوم عليها هذا التراث ولعل من أهمها اللغة العربية(٧) التي يرى أنها العامل الذي حصّن القرآن وساعد "على استمرار التعامل معه بكيفيّة مباشرة فهماً وتفسيراً "(٨) وبالتالي حبس العقل العربي في عالم البدو الناقص الفقير الضحل الجاف(٩).

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٢٥٠، وانظر دعوته الصريحة إلى تبني الماركسية ودفاعه المستميت عنها والتنظير لها ما قاله في كتابه: وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٢م)، ص١٦٩ـ١٧٦.

(٢) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص١٣١، وأيضاً ص٢٦٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٣١، وأيضاً ص٢٦٠.

(٤) المصدر السابق، ص١٦ـ١٧.

(٥) المصدر السابق، ص١٠٨.

(٦) المصدر السابق، ص١٣١، وأيضاً ص٢٦٠.

(٧) المصدر السابق، ص١٧ـ١٩، ٤٧ـ١٣١، ٤٨.

(٨) المصدر السابق، ١٤٣.

(٩) المصدر السابق، ١٤٥.

٢,٥,٣. ثانياً: حسن حنفي:

أما حسن حنفي فيرى أن اللغة التقليدية هي سبب إخفاقنا[١]؛ لذا فإنّ تجاوزها إلى لغة معاصرة هو ضرورة لغوية وفكرية أملتها ظروف العصر وحاجاته التي لم يعد بمقدور اللغة التقليدية الوفاء بها بسبب قصورها وعيوبها الكثيرة التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. إنها لغة إلهيّة تتمحور ألفاظها حول الله وإن تعددت دلالاته حسب الحقل الذي وردت فيه. فهو الشارعُ عند الأصولي، والحكيمُ عند المتكلم، والموجودُ الأول عند الفيلسوف، والواحدُ عند المتصوف، وباختصار فإن لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي لاعتبارات عدة:

أ. أنه يعبّر عن مطلب، أي شيء مفقود أكثر مما يعبّر عن معنىً حقيقي يمكن وصفه أو تصوره. وبعبارة أخرى هو إحساس نفسي، وليس معنىً مقصوداً لذاته. فالله قد سيطر على عقليّتنا، فأصبح الله عندنا تعويضاً عن كل مفقود، وحاضراً عندنا وممثلاً لكل تجاربنا الجماليّة، حتى إنه إذا أراد أحدنا ضمان شيء ذكر الله. غير أن الله لا يعدو أن يكون مجرد لفظ نعبِّر به عن صرخات الألم، وصيحات الفرح. إنه لفظ متغير يتغيّر معناه وبنيته، بتغيّر الأماكن والعصور والطبقات الاجتماعيّة. فهو يعني عند الجائعين رغيف الخبز، وعند المستعبد الحرية، وعند المكبوت الإشباع، وهو العلم في مقابل الخرافة، والتقدم في مقابل التخلف، وباختصار إنه معنى متشعب يتغير بتغير الحاجة والعصور والأماكن، بل ومن المستحيل إيصال أيِّ معنى محدد بهذا اللفظ لاحتوائه ودلالته على معانٍ متعارضة، فعند فريق يعني الأزلي، وعند آخر النسبي، والجزئي، وعند ثالث الدافع الحيوي والعاطفة، وعند رابع الصيرورة التاريخية. وكل ذلك راجع

---

(١) انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم، مصدر سابق، ص١١١.

إلى أن لفظ الله لا يعبّر عن وجود واقعي، بل هو مجرد افتراض ذهني قائمٍ على مجرد التسليم.

ب. من المستحيل أن يُسْتَوْعَب لفظٌ مثل لفظ الله، محدود في حروفه وموقعه في الكلام لمعنى يقال عنه أنه مطلق وأزلي وأبدي، إلى غير ما يقال من الأوصاف. ومن الادعاء ونقص الأمانة أن يقول أحد: إن لفظ الله له معنى مُحَدَّدٌ إلا إذا كان على سبيل التقريب، ولا أدل على ذلك من: أولا، عجز علماء أصول الدين على إيجاد معنى محدداً متفق عليه بينهم. ثانيا، أن الوحي نفسه قد وُجِدَ في زمان ومكان معينين، تحول بعدها إلى مفهوم بشري يختلف من فرد لآخر.

ج. إن كل التعاريف قائمة على التحديد، لا على الإطلاق أي قطع جزء من الواقع ثم تصوّره ووصفه، ولما كان معنى الله مطلقاً فلا يمكن بحال تصوره ولا وصفه بلغة هي في أصلها قائمة على التصور.

٢. إنها لغة دينية عاجزة عن أداء وظيفتها في عصرنا الحاضر؛ لأنها لغة يغلب عليها الموضوعات الدينية الخالصة مثل: دين، ورسول، ومعجزة، ونبوة. فلفظ دِينٍ هو لفظ فَقَدَ مشروعيته وفاعليته في الواقع، لذا وجب استبداله بلفظ أيديولوجيّة، وكذلك لفظ الإسلام بلفظ الحرية لملاءمة هذين اللفظين(أيديولوجية وحرية) لروح عصرنا الحاضر وتعبيرهما عن هموم الكادحين.

٣. إنها لغة تاريخية تعبر عن حوادث تاريخية أكثر مما تعبر عن أفكار، أي أن ألفاظها تدل على الأشخاص والأحداث، والأماكن الجغرافية، وليست تدلّ على أفكار ومفاهيم علمية مستقلة.

٤. إنها لغة ماورائية وليس لها ما يقابلها في الحس، والواقع، والتجربة، وبالتالي لا يمكن ضبط معانيها عند التعارض والتضارب، لفقدان الواقع الذي يحتكم إليه في ذلك.

فألفاظ الجن، والملائكة، والشياطين، والقيامة، والبعث، والحساب كلها ألفاظ تتجاوز الحس والمشاهدة ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع[١].

١.٢.٥.٣. نقد:

وفي الحقيقة، إن موقف المؤلف السلبي هذا من اللغة العربية لا يصدر فيه عن قناعات علمية بقدر ما يصدر فيه عن موقف أيديولوجي مسبق. فالمؤلف كما هو واضح ممن يتبنون الفلسفة المادية إذ المعتبر عنده هو ما كان خاضعاً للحس والتجربة فقط، أما ما عدا ذلك فليس بشيء. وبما أننا سوف نتعرض في الفصل القادم بشيء من التفصيل نَظْرَةَ الفلسفة المادية وغيرها للغة فإننا نكتفي هنا بملاحظتين عامتين تُبَيِّنان بعضاً من أوجه الخَلْط الفكري، والتناقض المنهجي الذي اعترى كلام المؤلف:

١. إن أوّل سؤال يمكن أن يتبادر إلى ذهن أيّ قارئ هو عن معنى ومفهوم الألوهية عند المؤلف، حيث يبدو أن المؤلف ممن لا يعترف بوجود الله، بالمفهوم المتعارَف عليه بين المسلمين، ولهذا الرأي ما يبرره:

أ. لقد كثر استشهاد المؤلف على قصور اللغة العربية بألفاظ شرعية مثل: لفظ الله، وصفاته وتأكيده، على أنها ألفاظ فارغة وغير عقلية، لا تحمل أيَّ معنىً لعدم إشارتها إلى واقع بل يرى أنها تعمل على تغييبه[٢]، وهي كما يقول: "أما اللغة التي لا تعبر عن مقولات إنسانية مثل(الله) والجواهر المفارقة والشيطان والملاك فهي لغة اصطلاحية عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية"[٣].

ب. إن المؤلف يرى أن أسماء الله وصفاته هي ألفاظ قديمة لم تعد تقدم ولا تأخر في

---

(١) انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم، مصدر سابق، ص٩٦ـ١٠٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٠٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٤.

عصرنا الحاضر بل يجب استبدالها بمصطلح(الإنسان الكامل)[١] يقول: "وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها.(فالإنسان الكامل) أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ(الله)"[٢]. ولو سَحَبْنا معنى هذا الكلام إلى منتهاه لقلنا إن أوّل كتاب يجب تغيير ألفاظه هو القرآن لاحتوائه على أسماء الله وصفاته وألفاظ غيبية أخرى مثل الملائكة والجنّ والجنّة والنّار...بل وكل القرآن لأنه من أول سورة فيه إلى آخر سورة منه تتكلم عن الله وصفاته والإيمان بالغيب.

٢. أما الملاحظة الثانية التي يمكن أن تقلّل من قيمة كلام المؤلف وتجعله في خانة التطفل الفكري، فهي التناقض المنهجي، إذ ما إن يقرر قاعدة، حتى يأتي عليها بما ينسخها ويكفي في هذا المقام المثال التالي، ماقاله المؤلف عن ميزات اللغة الجديدة التي يبشر بها: "أن تكون لغة عربية، وليست مستعربة، أو معربة عن طريق النقل الصوتي للغات والألفاظ الأجنبية بدعوى قصور اللغة العربية، عن الإمداد بمفاهيم حديثة تعبر عن مضمون العصر. وقد وقع إخواننا الشاميين والمغاربة في هذه الألفاظ المستهجنة بدعوى التحديث..."[٣]. ولكن هذه الضوابط اللغوية التي وضعها المؤلف للغته الجديدة واستيائه ممن خالفها، وجدناه عمليّاً أول من خَرَمَها وتنكّر لها حيث يقول: "ولما كان لفظ(دين) قاصراً عن أداء المعنى، فإن لفظ(أيديولوجية) أقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام...وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعي أو بمعنى معاصر الحزب(البروليتاري) الذي يقوم بتحقيق الأيديولوجية في التاريخ"[٤].

لاشك أن لفظتي الأيديولوجية والبروليتاريا هما كلمتان مستهجنتان، ومع ذلك

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم، مصدر سابق، ص١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٤.

(٤) المصدر السابق، ص٩٧ـ٩٨.

وجدنا المؤلف قد بالغ في استعمالهما والحث على ذلك، ويكون بذلك هو أوّل من يجب لومه لعدم احترامه الضوابط التي وضعها للغته الجديدة. غير أن الأمر لا يستغرب ممن جعل الجماهير ضابطه العلمي في قبول اللفظ أو رده يقول: "فالألفاظ التي يتقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها، بل إن في العصر ألفاظاً تجري مجرى النار في الهشيم مثل: الأيديولوجية، التقدم، ... الجماهير، العدالة، وهي الألفاظ التي لها رصيد نفسي عند الجماهير"[(١)].

هذا ملخص عام حول نظرة الحداثيين لأهم الأدوات المنهجية التفسيرية المعهودة واعتراضاتهم عليها ومبررات تخليهم عنها، وبهذا نصل إلى الفصل الذي يتناول منهجيتهم التي تبنَّوْها لفهم القرآن الكريم.

---

(١) المصدر السابق، ص١٠١. لمزيد من الاطلاع على تناقضات المؤلف يمكن الرجوع إلى كتاب جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي(لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١م). فقد تتبع فيه صاحبه معظم كتابات حسن حنفي وجمع تناقضاته بما يزيد على مائتي صفحة.

الفصل الرابع

منهج الحداثيين في فهم القرآن

١.٤. مدخل:

سوف نحاول في هذا الفصل قدر الإمكان، رصد وبيان أهم المناهج التي استخدمها الحداثيون في فهم القرآن الكريم، ولكن قبل الدخول في صلب الموضوع والغوص في ثناياه يجدر التنبيه إلى بعض المسائل، ووضع النقاط على الحروف حتى يفهم الغرض من هذا الفصل ولا يُنَدّ به عن الإطار الذي يجب وضعه فيه.

١. بما أن القصد من هذا الفصل هو بيان المناهج التي وظّفها الحداثيون في فهم القرآن الكريم، فإن البحث سوف يُرَكِّزُ ابتداءً على رصد الظاهرة في سياقها الطبيعي، أي إن البحث سيعمل على بيان ووصف هذه المناهج وفق تصورات الحداثي العربي لها سواء أتوافقت مع أصولها الغربية أم لم تتوافق، إذ العبرة في هذا البحث بالفرع لا بالأصل أي بهذه المناهج، كما يقدمها لنا الحداثي العربي، لا بالمناهج كما هي عند أصحابها الغربيين، وبناءً على هذا فإن البحث سوف يقوم أولاً بعرض المناهج وفق التصور الحداثي العربي، ثم بنقدها داخليّاً، أي بيان مدى توافق أجزائها وانسجامها مع إطارها العام الذي وردت فيه، ثم ثالثاً محاولة نقدها وتقويمها إن أمكن في ضوء أصولها الغربية.

٢. إنه سوف يُقتصَر في هذا البحث على ذكر المناهج التي اسْتُخْدِمَت في فهم القرآن فِعْلاً، لأن هذا من شأنه أن يساعدنا على اختبار المقدمات بنتائجها، إذ الأمثلة بمثابة النتائج التي سوف تساعدنا في معرفة شيئين مهمين:

أولا، مدى ملاءمة هذه المناهج ـ المقدمات ـ لتفسير القرآن الكريم تفسيراً لا يتنافى والأصول العامة للدين الإسلامي أي ما يُعرَف بـ(المعلوم من الدين بالضرورة).

ثانياً، مدى نجاح الحداثيين في استثمار هذه المناهج وتقديم البديل المنهجي الذي يُمْكِن الاستغناء به فعلاً عن المنهج التفسيري المعهود.

٢,٤. الملامح العامة للمنهج الحداثي:

إن الحداثيين على اختلاف مشاربهم، وتنوع خلفياتهم الفلسفية، التي يستندون إليها في كتاباتهم وتنظيراتهم وفهمهم للنصوص ونقدها، غالباً ما نجدهم يصدّرون أعمالهم بل ويذكّرون ويلحّون في التّذكير ببعض الأساسيات، والمبادئ المنهجية التي يدّعون أنهم ملتزمون بها في كتاباتهم، ويرون أنها مما تميّزوا به عن التراثيين، ومن أهم هذه المبادئ: الموضوعيةُ والشموليةُ.

٤.٢.١. الموضوعية:

يدعي أصحاب هذا الاتجاه ضرورة فصل الذات عن الظاهرة موضوع الدراسة والتجرد من أي فكر مسبق بحيث يتعامل معها تعاملاً شبه آلي[١] خالٍ من العواطف الجيّاشة التي من شأنها إيقاع صاحبها في الوهم، وخاصّةً إذا كان موضوع الدراسة موضوعاً دينيّاً "إن أول شروط البحث العلمي الموضوعي، هو دراسة النص بلا عواطف جيّاشة، من شأنها أن توقع الدارس في الوهم، وخصوصاً إذا كان موضوع الدراسة نصّاً دينيّاً أو نحو ذلك"[٢]. وللموضوعية في التعامل مع التراث شروط لابد من توافرها وهي: التعرف على طبيعة الظاهرة موضوع الدراسة، وتحديد نوعية المنهج الملائم لدراستها.

١. وهذا المنهج لا بد من توفره على ثلاث خطوات أساسية:

أ. المعالجة البنوية، أي إسقاط أو قل تناسي كل المفاهيم المسبقة عن التراث،

---

(١) انظر: تعليق هاشم صالح على كتاب أستاذه، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مصدر سابق، ص١٥٥.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٣٠ـ٤٠. وانظر أيضاً: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص٢٣. ونصر حامد أبو زيد، النص: السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص٩.

ووضعها بين قوسين ومحاولة التعامل مع النصوص بوصفها مدوّنة، تتمحور حول إشكالية واحدة، قادرة على تفسير كل المتغيرات الواردة في تلك المدوّنة، ودراسة ألفاظ النص من خلال شبكة العلاقات التي تحكمها، واستخلاص معنى النص من ذات النص لا من خارجه.

ب. التحليل التاريخي، أي ربط الظاهرة موضوع الدراسة(النص التراثي) بمجالها الثقافي، والسياسي، والاجتماعي. وتكمن أهمية هذه المعالجة في: أولا، فهم تاريخية النص. وثانيا، اختبار صحة اختيار النموذج موضوع الدراسة من ناحية الإمكان التاريخي.

ج. الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية التي يؤديها النص لحظة تكوينه، وهذه الخطوة مهمة في كونها تجعل النص معاصراً لنفسه[١].

٢. غير أن المطلع على كتابات القوم، يجد أن الموضوعية بهذا المفهوم الميكانيكي المتداول بين الأوساط الحداثية العربية عموماً، وذوي التوجه الماركسي خصوصاً، لا يعدو أن يكون مجرد شعار يُختَبَأُ خلفه، لتسويق الأفكار في عالمنا العربي وأداة لتغييب الحقائق، وتهميش الخصم واستبعاد ما يستجد من معارف[٢]. فالجابري مثلاً الذي يُعَدُّ اليوم من كبار المُنَظِّرين في مجال الدراسات التراثية من وجهة نظر حداثية[٣]، نجد كتاباته من مطلعها إلى آخر فصل فيها، تعج بالعبارات والشعارات المشبعة بالقيم العاطفية، والانطباعات الشخصية التي تبين مما لا يدع إلى الشك إغراق صاحبها في الذاتية والتجزيئية والانحياز الأيديولوجي لجزء من التراث على حساب باقي أجزائه الأخرى[٤].

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٣٠ـ٣٢.

(٢) انظر: علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص١٣٢.

(٣) انظر: د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٤م) ص٢٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٩ـ٣٥ و٣٧ـ٣٩.

فهاهو في بداية كتابه(نحن والتراث) يقول عن مشاغله الأيديولوجية التي كانت تشغله في وقت مبكر من حياته: "هذا إضافةً إلى ممارسة سياسية، ومشاغل أيديولوجية، كانت تستقطب معظم وقتي وجهدي خلال الستينيات والسبعينيات"[(١)].

ولو سألنا الجابري عن الطريقة السحرية التي مكنته من وضع هذه الكمية الهائلة من الشحنات السياسية والأيديولوجية جانباً، والتخلص منها بحيث أصبح آلةً صماء مجردةً من كل إحساس عاطفي أو ميول شخصي، لوجدنا إجابته في السطر التالي لكلامه السابق الذكر، فهو بعد أن كان يعطي فقط معظم وقته لمشاغله الأيديولوجية، انقطع إليها هذه المرة بكليته "لقد انقطعت إذن منذ بداية الثمانينات إلى الدراسات التراثية"[(٢)]. والجابري لا يتوقف عند هذا الحد بل يسترسل في تداعياته، ويكشف لنا عن الصورة الحقيقية لموضوعِيّته المدّعاة في تعامله مع التراث، إذ نظر إليه أولاً نظرةً معياريةً بوصفه قيمةً ومعطى حضاري[(٣)]، ثم حاول ثانيةً استغلاله وتسخيره لصالح قيمة أخرى، يسعى لنشرها وتعميمها على العالم العربي من منطلق أيديولوجي، تقول بأن "الحداثة رسالةٌ ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العلمية والوجدانية. وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافةً تراثيةً، فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء إلى التراث، بهدف إعادة قراءته، وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها إلى التراث، هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها"[(٤)].

---

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٩.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢١_٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص١٧.

وموضوعية الجابري من شدّة إغراقها في الذاتية، فإنها تنطلق من مبدأ الشعور بالاضطهاد، وبدافع عدواني تجاه التراث الذي يجسد في مخيلته العدو الغاصب، لذلك فهو يعمل بكل ما أوتي من آليات حديثة لإنهاء هذا العدوّ، وذلك من خلال استراتيجية حربية ذات بُعدين متلازمين:

الأول: التحرر من قبضة هذا التراث الغاصب لِوَعْيِنَا وتفكيرنا[١] والخروج على سلطانه، وذلك بتفكيك بُنَاه والقضاء عليها وتحويل ثوابتها إلى متغيرات.

والثاني: إعادة احتلاله ثانيةً وإخضاعه وممارسة السلطة الحداثية عليه، والنيابة عنه بعدما كان ينوب عنا[٢].

فالقضية التي يثيرها الجابري الموضوعي في تعامله مع التراث، لخصها في سؤاله المفعم بالذاتية ورغبة الانتصار لها ولو على حساب الحقيقة "كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟"[٣].

ومسألة الموضوعية كما يرى الدكتور طه عبد الرحمن هي مسألة قديمة غير أن موضوع الفصل بين القيمة والواقعة، لم يقع ترسيخه ولا تقنينه إلا مع ظهور النزعة الموضوعية في العلم التي تدعي: أولاً، استحالة الانتقال من الواقع إلى الواجب، أي استحالة الربط بين الواقعة والقيمة الخلقية. ثانياً، استحالة تعريف القيم بالاستناد للواقع وحده. غير أن هاتين الركيزتين قد نُقِضَتا بالحقائق الثلاث الآتية:

أ. تشبع العقلانية بالقيم، وذلك لأن العقلانية تستمدّ معاييرها وترتب بينها، ضمن أُطُرِ المجتمع والثقافة والتاريخ، وفق ما هو أهم وأنسب وهما بدورهما قيمتان، واشتمال العقلانية نفسها على قيم نظرية، كالنّسقيّة والصحة والاتصال والنظام

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٦ـ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧ـ٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص٤٧.

والترتيب وغيرها.

ب. تشبع الوقائع بالقيم، وذلك لأن اللغة التي تتوسط بيننا، وبين الوقائع التي نريد وصفها هي أداة مشبعة بالقيم الثقافية، وزيادةً على ذلك فإنه لا يهمنا وصف الوقائع ذاتها، بل ما يهمنا منها هو أن ننتقي منها، ومن أوصافها ما هو أَفْيَدُ وأنسبُ لرَغَباتنا وتطلعاتنا.

ج. واقعية القيم، إن القيمة ليست هي مجرد أمر ذاتي مرتبط بالانفعالات والعواطف والأحوال، بل لها وجود خارجي مثلها مثل بقية الموضوعات، فهي قابلة للتبليغ والفهم والتحليل المشترك. فالقيمة لا تنفصل عن العقل والواقع، وليست هنالك حدود فاصلة واضحة محكمة تفصل بين القيم العملية، والظواهر الواقعية بل هنالك تداخل بينها، كما يذهب لذلك الباحثون المعاصرون، الذين تجاوزوا البحث في الفرق بينهما إلى البحث في وسائل استثمار هذا التداخل[١].

فالموضوعية التي يتبناها الحداثيون العرب إذن، هي موضوعية متقادمة تجاوزها الزمن[٢]، فحتى الباحثون الإمبريقيون أنفسهم قد أبدوا تحفظاتهم عليها ورأوا أنه من شِبْه المستحيل تحققها في البحوث الإنسانية لكثرة موارد احتمال الانحراف والخطأ عليها من ثلاث جهات أساسية، من جهة الباحث ومن جهة الظاهرة موضوع البحث، ومن جهة العلاقة بينهما[٣].

٢.٢.٤. الشمولية:

يرى الحداثيون أن الدراسة العلمية الواعية، هي الدراسة التي لا تذيب الخاص في

---

(١) انظر: د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص٣٥-٣٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٥.

(3) See: B.N. Ghosh (1987), Scientific Method and Social Research, 4th ed., New York: APT Books, INC., pp.176-177.

العام ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام، فهي دراسة شمولية تستوعب أجزاء الموضوع، وتتناوله بأدوات ومناهج متعددة "ومن هنا ضرورة إعادة قراءة التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة، رؤية شمولية، جدلية، تاريخية، لا تقتل الخاص في العام، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام"[١]. وهي عندهم شرطٌ أساسٌ لفتح باب الاجتهاد بمفهومه الحداثي على مصراعيه، ولا يتحقق ذلك إلا بالعمل على "مستويين، المستوى الأعلى الأشمل، هو النظر النقدي في الظاهرة الدينية الموجودة في جميع المجتمعات. والمستوى الخاص، بالإسلام الذي لابد من تقويمه على ضوء التنظير العلمي الحديث للدين والمجتمع والتاريخ"[٢]. لهذا فإن هذه الشمولية قد كلفت بعضهم كما يدعي شحرور مثلاً أن يقضي عقدين ونصفاً من الزمن في مجال البحث الدؤوب والتفكّر الطويل، والتأمل الواعي الذي انتهى به حسب قوله إلى اكتشاف اعوجاج الفكر الإسلامي والأسس المعكوسة التي يقوم عليها[٣].

١. ويبدو أن الكفاية الشمولية عند الحداثيين يكفي في تحققها، تحقق شطرها الوافد دون شطرها المحلي، والعكس غير صحيح أي أن بين الإلمام بالمناهج الحديثة وبين الإلمام بالتراث ومناهجه، عموم وخصوص من وجه. إذ كل مُكْتَسِبٍ للمناهج الحديثة قادر بطبعه على فهم الدين، والغوص في أحشائه، وليس كلّ ملمٍّ بعلوم الدين ومناهجه بقادر على فهم المناهج الحديثة، بل حتى مقاصدها ونتائجها المتعلقة بالظاهرة الدينية نفسها "إن النظر الأصولي لا يقبل النظر الأنتربولوجي، بل لايكتسب الآلات العقلية اللازمة، ليدرك مقاصد البحث الأنتروبولوجي، بينما العكس ممكن، إذ الباحث

---

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٢.

(٢) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة د. خليل أحمد، (د. ن.، د. ت) ص ١١-١٢. ونصر حامد أبو زيد، النص: السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص١٢.

(٣) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٩.

الأنتروبولوجي يساير المؤمن في إيمانه، ويشاركه في طرقه التفكيريّة وانفعالاته الوجدانية، ويجتهد بجميع وسائل الاجتهاد والتاريخ ليحيط بكل ما يتعلق بالظاهرة الدينيّة"(١). لهذا السبب فإنّ الحداثيين حذّروا علماء الإسلام من التعرض لأي دراسة حداثية حول الإسلام، ما داموا متشبّثين بالمناهج القديمة "ولا يحق للعلماء المسلمين أن يحكموا على هذه الفلسفة قبل أن يكتشفوها، ويجربوا فضائلها ويدركوا مقاصدها. ولن يهتدوا إلى ذلك ماداموا معتكفين على رواية الأخبار، والأحكام الواردة في كتب الرجال والحديث والفقه القديمة"(٢).

٢. إن الدعوة إلى الشمولية في التفكير والإلمام بكل المناهج، والقول بالنظر إلى الأجزاء ضمن إطارها الكلي، وإلى الكل من خلال أجزائه والمحافظة على التوازن عند النظر لكل ذلك تحليلاً وتركيباً، لهو أمر مما يُحمَدُ للباحث الحداثي لكثرة تنبيهه وتأكيده عليه، غير أنه بين الدعوة إلى الشيء، والتنبيه عليه، وبين تحقيقه والالتزام به مسافات، شهدت كتابات الحداثيين بالوقوف دونها، بل وشهدت على تحقق عكسها. فالذي تحقق منهم فعلاً هو التجزيئية بدلاً الشمولية والتعميم المخلّ بحقيقة الشيء بدل المعرفة والإحاطة به.

أ. فكل دارسي فكر الجابري مثلا ـ الذي يعد من كبار المنظرين الحداثيين في مجال دراسة التراث ـ على اختلاف مشاربهم، قد توصلوا إلى نتيجة واحدة مفادها اتصاف كتاباته بالتجزيئية والانتقائية المخلة، في دراسة التراث، يقول جورج طرابيشي: "فإن المنهج الإبستمولوجي كما يداوره الجابري يتحول هو نفسه إلى أداة أيديولوجية للتمييز وللاستبعاد... فإن غرفة العمليات الجراحية التي يَدْعُونَا ناقدُ العقل العربي إلى دخولها، هي في الواقع غرفة للتشريح، للنشر والتشطير والتبضيع وتجزئة التجزئة... وطبيعي أن

---

(١) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥.

هذا التشطير للذات، هو التأليب لشطر الذات على شطرها الآخر"[1]، ولهذه الحقيقة نفسها أشار فيلسوف المغرب طه عبد الرحمن: "اتضح لنا أن الجابري، اتجه، عند ولوجه باب التطبيق، إلى تقسيم التراث إلى أجزاء، متباين بعضها من بعض، ومستقل بعضها عن بعض، وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية، بل تنقلب هذه الدعوى إلى نقيضها، فيكون الجابري ممارسا للتجزئة والتفاضل لا الشمولية والتكامل، على خلاف مايدعيه، ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبة فيما بينها!"[2].

وباختصار فإن الذي تحقق في كتابات الجابري هو التجزيئية والانتقائية للنصوص التراثية، والتحريف المتعمد للمنقولات، والتعصب الأعمى في الولاء والانتماء، والتحيز للفكر الوضعي على حساب الفكر الإسلامي[3].

ب. أما أركون فإن شموليته المدّعاة قد كشفت عن جهله بما لا يعذر مسلم بجهله، حيث أصبحت أركان الإيمان في الإسلام عنده عشرة "إن الأركان العشرة للإيمان في الإسلام تشكل العدد نفسه من الثوابت الوجودية، إذ إنها لا ترتبط بأية تزامنية أو بأي مجال سياسي محدد، إنما تخص الإنسان الميثاق أو الأمانة الحاصلة منذ الخلق، بين الله والإنسان الأول، الذي قبل أن يتحمل مسؤولية رفضتها السماوات والأرض والجبال، قوى روحية وطبيعية"[4].

---

(1) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص83، 81، 77. وانظر المبحث كاملا من نفس المصدر من صفحة 73 إلى صفحة 128 فقد بين فيه صاحبه بالأدلة القاطعة مما لا يدع إلى الشك تجزيئية، الجابري وانتقائيته وتعصبه الأيديولوجي.

(2) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص33.

(3) انظر: عبد الحفيظ العبدلي، القراءة التجزيئية للتراث "نقد العقل العربي" نموذجاً(بحث غير مطبوع قدم لنيل درجة الماجستير بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1998م) ص82.

(4) محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص78.

فالتهافت الأركوني لا ينتهي عند هذا الفقر الفكري المتقع والجهل بأساسيات الدين التي لا تخفى على صبيان المسلمين فضلاً عمن نَصَّبَ نفسه مجدد العصر[١] بل يتفاقم عندما يجعل هذا الجهل أساساً لإثبات علمانيته، وذلك بادعائه أن أركان الإيمان في الإسلام(لا ترتبط بأية تزامنية أو بأي مجال سياسي محدد). ولو أردنا أن نبحث في سرّ هذا التهافت والتعسف في الاستدلال، لوجدنا أن مصدره هو التعصب الفكري، والصراع الأيديولوجي الذي سيطر على وجدانه، فتصور نفسه أنه البطل الذي على يديه يتم "دحض الأيديولوجيات السياسية المزهوّة اليوم تحت اسم الثورة الإسلامية"[٢]. وباختصار فإن الحداثيين قد سلكوا في دراستهم للتراث، مبدأ التشطير من أجل توظيف جزء منه ضد جزئه الآخر في مواجهة خصومهم الأيديولوجيين الإسلاميين[٣].

٣.٤. الألسنية المعاصرة:

١.٣.٤. أهمية الألسنية المعاصرة:

إن الألسنية المعاصرة هي من أهم المناهج التي تردد ذكرها في مداخل كتابات الحداثيين الذين تعرضوا لتأويل بعض آيات القرآن الكريم أو الحديث عنه[٤]، حيث يرون أنها مع غيرها من المناهج الحديثة، هي البديل الحقيقي للمناهج التفسيرية القديمة

---

(١) يقول أركون عن نفسه "ومن يوفّق إلى توجيه الرأي العام نحو التميز بين مصلحة الدين ومصلحة الأفراد والطبقات، بين(العالم) الجاهل المقلد و(العالم) المجتهد المتسلح بالآلات العلمية الحديثة" الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص٢٩. فعلماء الإسلام كلهم جهلة مقلدون أما هو فهو العالم المجتهد الوحيد، فقط لأنه متسلح بالمناهج الحديثة.

(٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص١٦٨.

(٣) انظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص١٢.

(٤) انظر مثلا: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٠، وأبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١ ص٥٥، وعلي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص٧٨، ومحمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مصدر سابق، ص٦٨، ٦٦.

التي فقدت ـ حسب رأيهم ـ قدرتها على الخلق والإبداع ومواكبة روح العصر "نعم، إن التأويل لا يحصل في فراغ، ولا بأدوات قديمة فقدت إمكاناتها على الشرح والتفسير، بل هو محاولة فكرية لا بدّ لصاحبها من أن يلم بالكشوفات العلمية لعصره، وأن يستخدم الآليات المنهجية الملائمة"(١).

وللحداثيين في هذا المجال اتجاهات عدة، فمنها من يستبيح حرمة النص، ولا يرى له قيمة إلا بإغراقه في الخيال، وبُعدِه عن الحقيقة، إذ النص الذي يعكس الواقع لا قيمة له عنده لأنه ينتهي حسب رأيه بانتهاء ذلك الواقع الذي عبر عنه(٢).

وبناءً عليه فليس للإسلام وجود خارجي عن أذهاننا وتصوراتنا، وليس له حقيقة نهائية جاهزة، بل هو مجرد أنماط وتصورات وصور وكلمات واستيهامات، ينبغي تحليلها وتفكيكها بغية تحرير الإنسان العربي من سجنها(٣).ومنها من يتهم نصوص الوحي بحجب الحقيقة، ويتعامل معها بمنطق بوليسي، لذلك فهو يتوغل في قراءتها ويفكّك بنيتها، ويعرّيها ويفضحها لتبوح له بما تسكت عنه وتخفيه(٤)، ومنها من يدعو إلى الرمزية والنظر من خلالها إلى القرآن، على أساس أنه مجرد علامات ورموز، تدل على مفاهيم نظرية وفلسفية غايتها السيطرة على الواقع وإخضاع أهله والهيمنة عليهم(٥)، إلى آخر جعل أساسه في فهم القرآن قائماً على مبدأ نفي الترادف والمشترك

---

(١) علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص١٠١، وانظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٤. ومحمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٤٣، ٣٣. وتعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ص١٥٤ـ١٥٥.

(٢) علي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص١٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٧٥، ١٦٨، ١٦٢، ١٥٥.

(٤) انظر مثلا: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص٥ـ١١، ٩، ٧. وعلي حرب، نقد النص، مصدر سابق، ص٢٠٥، ١٧٨، ١٧٢.

(٥) انظر: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص٢٢٣، ٢٢٢، ٢١٩، ٢١٧.

معاً، أو نفي الترادف دون المشترك، ورأى أنه من آخر ما توصلت إليه الألسنية الحديثة[١]. ونظراً لوفرة التطبيقات لهذا الأخير مما لم يتوفر لغيره، فإننا سوف نقتصر على عرض نموذجين نحسب أنهما أكثر من عرف بهذا الاتجاه وطبقاه عمليا في فهم القرآن وهما: محمد شحرور، ومحمد أبو القاسم حاج حمد[٢].

٢،٣،٤. أولاً: محمد شحرور:

ينطلق محمد شحرور من مُسَلَّمَة فلسفية يعتقد أنها إسلامية تقول بأن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالمَ المادي خارج الذات الإنسانية، إذ المعرفة الحقيقية عنده تساوي صوراً ذهنية يقابلها أشياء واقعية. فوجود الأشياء خارج الوعي، هو عين حقيقتها، ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[النحل:٧٨]. فكل ما في الكون مادي، فالعلم لا يعترف بوجود شيء غير مادي يعجز العقل عن إدراكه، فعالم الغيب نفسه هو عالم مادي والكون نفسه لم ينشأ من العدم بل نشأ من مادة ذات طبيعة أخرى، وهكذا سيزول عالَمنا هذا ليَحُلَّ محله عالم آخر ذو طبيعة مغايرة وهو ما نسميه بالحياة الآخرة.

فهذا الموقف الفلسفي من علاقة الفكر بالطبيعة قاده إلى تبني مبدأ عدم الترادف في

---

(١) انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص١٦٩. ومحمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص١٩٦، ٤٤.

(٢) فالأول كتابه: الكتاب والقرآن الذي اعتمد فيه مبدأ نفي الترادف في فهم القرآن الكريم، لإقبال القراء عليه قد أعيد طبعه مرتين في فترة لا تزيد عن ثلاثة أشهر ط١ في الشهر ٩-١٩٩٠ والثانية في الشهر ١٢-١٩٩٠، وقد لاَقَى كثيراً من الردود والتعقيبات مما لم يلاقيه أي كتاب آخر في زمن قياسي لا يتجاوز ثلاث سنوات. أما الثاني فكتاباته التي لها علاقة بالقرآن مثل العالمية الإسلامية الثانية، ومنهجية القرآن المعرفية، قد لقيا اهتماماً كبيراً من قِبل الدارسين والمهتمين بشؤون الفكر الإسلامي، فقد طبع الأول مرتين وأقيمت للثاني ندوات علمية منها مثل: مؤتمر منهجية القرآن وأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية الذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب القاهرة، الموسم الثقافي، ١٩٩١-١٩٩٢.

فهم القرآن، لكي يكون مواكبا للتطور العلمي الهائل الحاصل في النصف الثاني من القرن العشرين. وهو يدعي أنه استقى هذا المبدأ من استقرائه الكامل للّسان العربي، من خلال استعراضه لكل المعاجم العربية التي وجد أن أنسبها لمعتقده بنفي الترادف هو: « **معجم مقاييس اللغة لابن فارس تلميذ ثعلب** ».

ولتبني مبدأ عدم الترادف تاريخه لدى المؤلف إذ بعد المكابدة التي استمرت عشر سنوات، والتي تبيّن له من خلالها أنه كان أسير أوهام ومُسَلَّماتٍ معكوسة، واجب عليه التحرّر منها واختراقها وتخطيها إلى البحث العلمي الرّصين، صادف وأن التقى بزميل له قديم جمعته به الأيام في إحدى جامعات الاتحاد السوفياتي، فأطلعه على أطروحته للدكتوراه التي أنجزها في جامعة موسكو حول أصالة اللسان العربي واستقلاليته عن أسرة اللغات السامية، فاكتشف فيها عدم وجود الترادف في اللسان العربي، وأن القول بالترادف لا يعدو أن يكون مجرد خدعة.

وبناءً عليه ومن ذلك الوقت اعتنق هذا المبدأ اللغوي، وشرع في مراجعة آيات الذكر الحكيم التي انتهت به بعد استنطاقها إلى التفريق بين المصطلحات الأساسية مثل الفرق بين الكتاب، والقرآن، والفرقان، والذكر، وأم الكتاب، واللوح المحفوظ، والإمام المبين[١]. وشحرور يحتج لوجهة نظره من واقع العلوم التطبيقية كالطب والهندسة إذ مادامت هذه العلوم هي من صنع البشر، ومع ذلك تمتاز مصطلحاتها بالدقة وعدم الترادف، فالقرآن من باب أولى أن يكون كذلك لأنه تعبير من الخالق[٢].

٤.٣.٢.١. نقد:

ليس العيب في أن يتبنى المرء وجهة نظر ما، إذا كان ذلك من منطلق مبدئي ولكن العيب هو أن يعلن المرء تبنيه لشيء ثم يعمل على هدمه. وهذا هو حال شحرور، إذ قوله

---

(١) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٢ـ٤٤ و٤٦ـ٤٨.

(٢) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٣٧.

بعدم الترادف نقضته أقواله اللاحقة، سواء على المستوى المنهجي أو المستوى التطبيقي.

١. فعلى المستوى المنهجي رأينا أن شحروراً يتبنى مقولة عدم الترادف، والتي تعني "الألفاظ الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"[١]، مما يعني أن المعول عليه في الفهم هو الثقافة المعجمية، مادامت كل كلمة تدل على معنى محدد، لا يشاركها فيه غيرها، إذ لكل مفهوم ذهني ما يقابله في الوجود المادي[٢]، نجده ينسف هذا المبدأ الذي بنى عليه كل تأويلاته، بالتنكر له في مكان آخر، وذلك بإعطاء السامع فيه الدور الرئيس في صناعة المعنى[٣] ـ بعدما كان عنده مجرد آلة استقبال لا دور له إلا حفظ المصطلحات الدقيقة لكي يكون قادراً على فهم ما يُلقَى إليه من كلام ـ وجعلِ ألفاظ القرآن الكريم فيه متحركةً، تكتسب معانيها من ثقافة المجتمع وسقفه المعرفي[٤]بعدما كانت ثابتة تمتاز بالدقة والضبط والثبات الذي يناظر مصطلحات الفيزياء والرياضيات، وبعبارة مختصرة فإن شحروراً قد انتقل من الشيء إلى نقيضه. والعجيب في الأمر أنه في كلا الحالين نجده يصب جام غضبه وسخطه على علماء المسلمين الذين تراءوا له أنهم هم السبب في تأخر المسلمين، وتحجّر الفكر لتبنيهم حسب رأيه، هذا الرأي أو ذاك.[٥]

٢. أما على المستوى التطبيقي فإننا نجد أن المؤلف يعترف بالترادف ويطبقه عمليًا في غير ما موضع، خذ مثلا قوله: "القرآن: النبوة"، و: "أم الكتاب: الرسالة"[٦]، وقوله: "ضوابط التأويل أو قواعده"[٧] حيث جعل الضوابط مرادف للقواعد، وقوله: "ومنه

---

(١) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها(صيدا: المكتبة العصرية) ج١، ص٤٠٢.

(٢) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٧٢، ٧١.

(٣) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٤٢، ٤١.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٤٢، ٤١.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٣٠، ٢٩ و ٤٣، ٤٢. و الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٠٥.

(٦) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص ١٠٣، ١٠٢.

(٧) المصدر السابق، ص١٩٦.

الأمة بمعنى السبيل والطريق والأثر"[١] فقد أقر بأن الألفاظ الثلاثة السبيل، والطريق، والأثر تدل كلها على مفهوم واحد اسمه الأمة، وقوله: "القصص القرآني، أحسن القصص ،لذا سمي حديثاً وسمي قرآناً "[٢] فقد جعل الحديث مرادفاً للقرآن في الدلالة حسب زعمه على القصص القرآني الذي هو بدوره مرادفاً عنده لأحسن القصص، وأخيراً وليس آخراً فحرف(ما) وكلمة(الذي) عنده مترادفتان "بما هنا جاءت بمعنى الذي"[٣].

وبعد هذا التناقض والقلق الفكري الذي بيّنا بعضاً منه لا يتورع صاحبنا أن جعل الترادف وهماً وأثراً من آثار الاستبداد الفكري وأهدافه، ومظهراً من مظاهر الشكلانية "تغليب الشكل على المضمون في علوم اللغة...مما ساعد على ترسيخ وهم الترادف لدى أهل الضاد، وهذا يدخل في أهداف الاستبداد وآثاره"[٤].

٣.٣.٤. ثانياً: محمد أبو القاسم حاج حمد:

أما أبو القاسم حاج حمد فيفرق بين المعهود من لغة العرب، وبين لغة القرآن الكريم[٥]، إذ يرى أن لغة القرآن الكريم تمتاز عن لغة العرب بكونها لغة ترقى مفرداتها إلى درجة المصطلح "فالاستخدام الإلهي للمفردة يرقى بها إلى درجة المصطلح"[٦] "بحيث ينتفي منطق المشترك والمترادف"[٧]، وهو ينطلق من مُسَلَّمة تقول بأن "القرآن في بنائيته

(١) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٦٦.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٩٣.

(٣) المصدر السابق، ص٩٤.

(٤) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٣٢٤.

(٥) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٦) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص٥٦ وانظر: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص١٦٧.

(٧) المصدر السابق، ج١، ص١٧٩.

الحرفية يماثل البنائية الكونية بحيث إذا تَفَلّتَ نَجْمٌ عن موقعه اختل النظام الكوني كلُّه، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن ومواقع النجوم، فلم يقسم سبحانه بالنجوم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائية: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾[الواقعة: ٧٥-٧٦] فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله، فلكل حرف وظيفته الألسنية البنوية في الإنشاء القرآني"[(١)]، وبما أن القرآن مركّب على اللّغة بوصفها أداةً تعبيريةً، وبما أن منهجيته المعرفية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها، فإن لغته يجب أن تكون منضبطة كذلك، فلا يعطي للمفردة الواحدة أكثر من معنى، مهما اختلف موضعها، وسياق توظيفها، وإلا لوقع التضارب بين القرآن واختلفت التأويلات والتفاسير. كل هذا يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث وتداعيات العرب البلاغية[(٢)].

١.٣.٣.٤. نقد:

والواقع أن أبا القاسم حاج حمد أيضاً قد خالفه الحظ، وناقض نفسه منهجيّاً وإجرائيّاً:

١. فمن الناحية المنهجية، رأينا أنه بنى نظريته على مسلمة تقضي بمباينة لغة القرآن الكريم للمعهود من لغة العرب في خاصتي الترادف والاشتراك، نجده في مكان آخر ينقض هذا المبدأ ويسحب منع الترادف والاشتراك على لغة العرب ويمنحها ذات الخصائص التي تفردت بها لغة القرآن في قوله الأول يقول: "وخلافاً لقول كثيرين لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها كلمة تنوب عن الأخرى في حدسها ومعناها ولسانها، فكلماتها كالعربي الذي أنشأها تتميز بذاتية خاصة بكل منها"[(٣)].

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج١، ص٥٦.

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

٢. أما من الناحية الإجرائية، فإن أول مثال يورده المؤلف لدعم وجهة نظره في عدم وجود الترادف في القرآن الكريم، يأتي على خلاف قصده. فقد ادعى أنه كلما جاءت كلمة « مس » في القرآن الكريم، فإنما تعني المعرفة والإدراك والإحساس والشعور والتفاعل العقلي والوجداني، وكلما جاءت كلمة « لمس » فإنها تعني الاحتكاك المادي والعضوي بين شيئين[١]، غير أن معاني الآيات الواردة في هذا الشأن تشهد بغير ما ادعاه المؤلف، فخذ مثلا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾[البقرة: ٨٠] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾[آل عمران: ٢٤]، ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[هود: ١١٣] ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[النور: ٣٥]. فأي تفاعل عقلي مع النار؟! وأيضاً قوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[البقرة: ٢٣٦] ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ﴾[آل عمران:٤٧] فهل المَسُّ هنا يعني التفاعل العقلي؟! فالمس هنا واضح بأنه احتكاك مادي، فمَسُّ النار للجسم حركة مادية، والولادة العادية تكون بعد مس الرجل زوجته عضوياً أي بعد الجماع، لذلك تعجبت السيدة مريم من الأمر، ورأت أنه خلاف العادة. ولكنه على مذهب المؤلف يصبح مثلاً معنى آية النور: يكاد زيتها يضيء ولو لم يتفاعل هذا الزيت عقلياً أو وجدانياً مع النار، ويصبح معنى الآية التي بعدها لا جناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تتفاعل معهن مشاعركم ووجدانكم وعقولكم، أي أنه لو قُدِّرَ لأحد الزواج بامرأة، ودخل بها، ولكنه لم يلاق معها الإحساس والشعور الوجداني، ولم يجد معها التفاعل العقلي، فإن له الحق أن يطلقها بدون أن يكون ملزماً بأي حقوق تجاهها، وأن ما قد يعطيه لها هو من باب الإحسان وليس من باب الإلزام في شيء.

---

(١) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ٦٩، ٦٨. والعالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص٥٥.

٤.٣.٤. نظرة عامة:

والحقيقة أنه لو خرجنا عن هذه الدائرة الضيقة التي نظر منها بعض الحداثيين إلى مسألة الترادف، ونظرنا إليها نظرة كونية لوجدنا أنها من أهم المسائل اللغوية التي شغلت الفكر الإنساني. فعلى المستوى الإسلامي، كان أول من أنكر الترادف هو ابن الأعرابي، حيث كان ذلك في القرن الرابع الهجري، كما نقل ذلك صاحب المزهر: "كل حرفين أَوْقَعَتْهُمَا العرب على معنى واحد، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرناه، وربما غمض علينا، فلم نلزم العرب جهله"[١].

وللترادف علاقة وطيدة بالاشتراك، "فالمترادف هو الألفاظ الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"[٢] و"المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفَيْن فأكثر، دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة"[٣]. وبناءً على هذا ظهرت ثلاثة اتجاهات:

١. اتجاه أول ينكر الترادف والاشتراك ومن زعمائه ابن درستويه[٤]. والظاهر أن أبا القاسم حاج حمد من أنصار هذا الاتجاه.

٢. اتجاه ثان ينكر الترادف دون الاشتراك ومن زعمائه قديماً ابن الأعرابي ومن بعده تلميذه ثعلب، وابن فارس[٥]، وغيرهم كثير والواضح أن محمد شحرور من أتباعه.

٣. اتجاه ثالث يثبت الترادف والاشتراك وهذا مذهب الأغلبية، ومن أشهر أنصاره الرماني، والفارسي، وابن جني، والسيوطي، وغيرهم من الأصوليين والمناطقة[٦].

---

(١) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مصدر سابق، ج١، ص٣٩٩.٤٠٠.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٤٠٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص ٣٦٩.

(٤) د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة(بيروت: دار العلم للملايين، ط١٠، ١٩٨٣)، ص٣٠٣.

(٥) انظر: أحمد أبو زيد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز(الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، ص٣٩.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص ٤٢.

٥,٣,٤. تقويم:

١. فالاتجاه الأخير لا اعتراض عليه لجوازه عقلاً وورده نقلاً، فمن الأدلة النقلية توارد ثلاثة ألفاظ على معنى واحد، الحنطة والبر والقمح[١].

٢. أما الاتجاه الأول فمحجوج بالعقل والنقل. فأما عقلاً: فإنه لا يستحيل تصور دلالة عدة ألفاظ على معنى واحد، أو دلالة لفظ واحد على عدة معانٍ. وأما نقلاً: فالأمثلة على ذلك مما لا يحصى، يقول الدكتور توفيق شاهين "المشترك اللفظي علامة واضحة في لغتنا، وهو بكثرته خصيصة لها، وعامل من عوامل تنميتها"[٢].

وفي الحقيقة إن أصحاب هذا الاتجاه قد نظروا إلى الألفاظ نظرةً تاريخيةً. والواقع أن هذه الفروق التي اعتمدوها قد تنوسيت، وأصبحت مسألةً تاريخيةً في حياة الألفاظ، نتيجة تطورها الدلالي، وبحكم الاستعمال تختفي، ومستعملو اللغة لا يحفلون بالدلالة القديمة للألفاظ، وإنما يهمهم منها دلالتها التي يجري بها الاستعمال[٣]. ويقول(بلي Bally): "الكلمات لا تستعمل في واقع اللغة تبعاً لقيمتها التاريخية، فالعقل ينسى خطوات التطور المعنوي التي مرت بها، إذا سلمنا بأنه عرفها في يوم من الأيام. وللكلمات دائماً معنى حضوري actual، محدود باللحظة التي تستعمل فيها، ومفرد، خاص بالاستعمال الوقتي الذي تستعمل فيه"[٤]. وحتى(فتجشتين Wittgenstein) رائد المدرسة الوضعية الذي اشتهر بالقول بعدم الترادف في أول كتاباته[٥]، نجده يتراجع عن ذلك في آخر حياته، ويقول بالترادف ويجعل السياق هو المحدد لمعنى الكلمات. فالكلمة

(١) انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مصدر سابق، ج١، ص ٤٠٣.

(٢) د. توفيق شاهين، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاته(القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠ـ١٤٠٠)، ص١٥.

(٣) انظر: أحمد أبو زيد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٠.

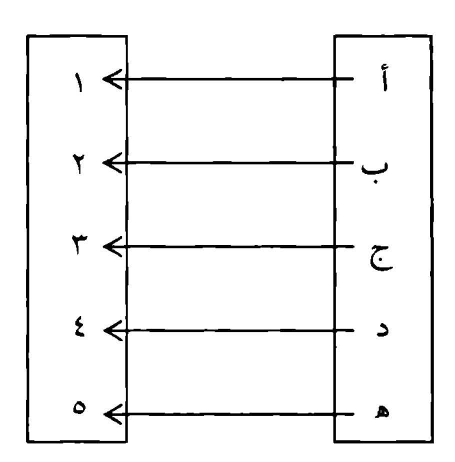
(٤) د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، مصدر سابق، ص ٣٠٥.

(5) See: Ludwig Wittgenstein(1988),Tractatus Logico-Philosophicus. D. F. Pears & B. F. McGuinness(trans.),2ed.Landon and New Jersey:Humanities Press International,Inc, pp.21-23.

لم تعد عنده رموزاً منطقية ذات معنىً واحدٍ لا يتغير بتغير استعمالها، بل هي كيان متحرك تستقي معناها من المجال، والسياق الذي وردت فيه، لذلك فهو ينصح بأن تسأل نفسك كيف تعلمت معنى هذه الكلمة؟ ومن أي مثال أخذتها؟ وفي أي سياق وردت؟[(١)].

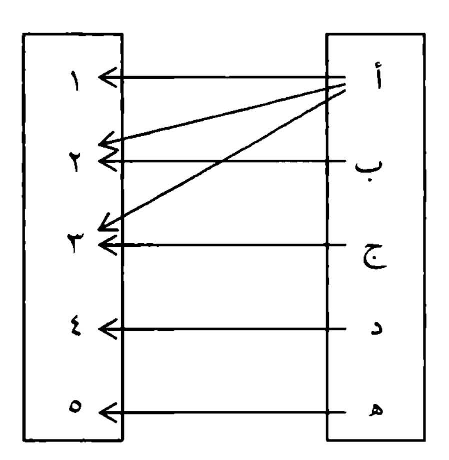
وبهذا يتبين لنا مدى مصداقية ادعاء المؤلفين من أنهما يأخذان بأحدث وآخر ما ظهر من المناهج. فهما كما ترى مازالا يتشبثان بآراء قد تخلى عنها أصحابها.

٣. أما إنكار الترادف دون الاشتراك فهذا مذهب محجوج برأيه لأن الاعتراف بالاشتراك هو طريق للاعتراف بالترادف، وذلك أنه لو افترضنا أن مجموعة الرموز الآتية [أ-ب-ج-د-هـ] تمثل جانب الألفاظ، وأن مجموعة الأعداد [١-٢-٣-٤-٥] تمثل جانب المعاني، وجعلنا لكل رمز مقابلاً له عدداً من هذه الأعداد الخمسة على اعتبار نفي الترادف وأن كل لفظ وضع لمعنىً واحد فقط.

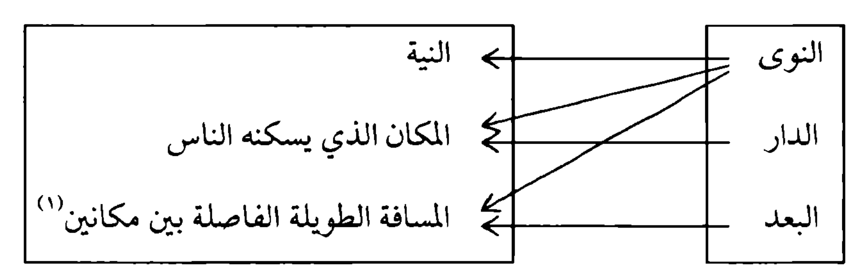


ثم جئنا على مذهبهم في القول بالاشتراك وافترضنا أن الرمز (أ) إلى جانب إشارته إلى العدد [١] يشير كذلك إلى العددين [٢و٣].

(1) See: Ludwig Wittgenstein (1960), The blue book. Oxford, Blackwell, p1,77;also of p. I, 7.



بهذا يصبح الرمز (أ) لفظاً مشتركاً من جهة دلالته على الأعداد [١-٢-٣] ومرادفاً في الوقت نفسه للرمز (ب) لدلالته معه على العدد [٢] ومرادفاً كذلك للرمز (ج) لدلالته معه على العدد [٣]. ومن أمثلته في اللغة:



فالنوى بالنظر إليه وحده هو لفظ مشترك لدلالته على عدة معانٍ، وبالنظر إليه مع الدار مثلاً هو من المترادف معها، على المعنى نفسه، الذي هو ذاك المحل الذي يسكنه أصحابه.

ويرى بعض الباحثين أن للمباحث الكلامية والتعصب المذهبي دورها في نفي الترادف أو إثباته في القرن الرابع الهجري[٢] كما ذهب إلى ذلك المفكر المغربي أحمد أبو زيد في كتابه « الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن »، حيث يرى أن معظم أنصار

---

(١) انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مصدر سابق، ج١، ص ٣٧٠.

(٢) انظر: أحمد أبو زيد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز، مصدر سابق ص ٤٣.

الترادف الأوائل، هم من المنتمين إلى المعتزلة الذين يرون باختلاف الاسم عن المسمى، ولهذه المسألة ارتباط وثيق بمذهبهم في صفات الله مثل حدوث كلام الله. أما أنصار عدم الترادف فهم من الأشاعرة الذين يقولون باتحاد الاسم والمسمى لذلك قالوا بقدم الكلام[١].

وهذا الكلام على الرغم من عمقه وانسجامه المنطقي، إلا أن مقدماته لا يصدقها الواقع، فالسيوطي مثلاً ليس بمعتزليٌ ومع ذلك قال بالترادف، ولو كان الأمر كما صوره أحمد أبو زيد لاستمرت جذوره على الأقل إلى ابن عربي المالكي، وعز الدين بن جماعة[٢] ومن بعدهما السيوطي وغيره، بل لو أحصينا عدد القائلين بالترادف من الأشاعرة لوجدناهم أضعاف أضعاف من قال به من المعتزلة، وبغض النظر عن صحة هذا التعليل من عدمه فإن إثبات نسبة القول بالترادف للمعتزلة وعدمِه للأشاعرة وإرجاع المسألة إلى خلاف مذهبي يوقفُنا على تهافت قول شحرور، وصورةٍ أخرى من صور خَلْطِه الفكري، إذ جعل القول بالترادف هو من نتاج الاستبداد السياسي والفكري الذي أسس له بنو أمية سياسيّاً، وأطر له الشافعي لغويّاً وتشريعيّاً، والأشعري عقديّاً، والغزالي فلسفيّاً، وابن عربي روحيّاً وسلوكيّاً[٣].

فهو يتهم كل الأمة منذ فجرها الأول بالسطحية وضيق الأفق والاستبداد ولم ينج منهم إلاّ ابن رشد وابن سينا، ومن سار على دربهما من أتباع الفلسفة اليونانية[٤]. ودليل المؤلف الواقعي على دور الاستبداد في نصرة مدرسة الترادف على حساب مدرسة عدم الترادف، هو شهرة سيبويه وابن خلدون اللذين قالا بالترادف واعتمادهما

(١) أحمد أبو زيد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٢) انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مصدر سابق، ج١، ص ٤٠٥.

(٣) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٢٢٤، ٣٤، ٢٩ـ٢٣٦.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٧ـ٢٣٠.

بوصفهما مرجعاً أهم من ثعلب وأبي علي الفارسي اللذين قالا بعدم الترادف[١].

ولكن لو افترضنا جدلاً أن القول بالترادف في عالمنا الإسلامي لا يعدو أن يكون مجرد خدعة نمت وترعرعت، في ظلّ الاستبداد فماذا نقول عن سيادة القول بالترادف في العالم الغربي اليوم الذي يدعي المؤلف أنه يأخذ بأحدث مناهجه، فهل هو نتاج الاستبداد السياسي كذلك، أم هو الرأي الأصوب الذي تَخَلَّف المؤلف عن استيعابه؟. وكما يقول الكاتب السوري الأستاذ ماهر المنجد: "إن مثل السيد المؤلف في جميع المواضع السابقة وفي كثير غيرها، كمثل من يدعي اكتشاف البخار في القرن العشرين...بل إن المؤلف لم يستطع أن يصل إلى مستوى الأطروحات والأفكار التي كانت تُطرَح منذ مئات السنين...وفي الحقيقة أن أطروحات الكتاب تدل على محدودية في الفكر، وفقر مدقع بالأدوات المعرفية"[٢].

٤.٤. المادية التاريخية:

١.٤.٤. أهمية المادية التاريخية:

يميل كثير من الباحثين الحداثيين إلى اعتبار المادية التاريخية المنهجَ الوحيدَ القادرَ على قراءة التراث ضمن حركيّته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد العلاقة الموضوعية بيننا وبين العناصر التقدمية والديمقراطية منه "إن المنهج المادي التاريخي، وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيّته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا بوصفه شاهداً على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين

(١) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٣٠.

(٢) ماهر المنجّد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، (دمشق، دار الفكر، ط.١، ١٩٩٤م) ص١٧٤ـ١٧٥.

العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر[١]. بل لا بدّ من تطبيقها على التراث العربي الإسلامي الذي لا يزال محروما منه حتى الآن[٢]. وهي عندهم الحقيقة الكاملة التي تُعْنَى بدراسة تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للإنسان بشقيه المادي المباشر، والمادي غير المباشر والمتمثّل في الجانب الفكري الذي التراثُ أحدُ تجلّياته[٣]. وهي القاعدة المنهجية الأساسية التي ينظر من خلالها للخطوط الأساسية للتراث نظرةً جدلية ذات بُعدَين:

الأول، أن معرفتنا بالتراث نتاج الأيديولوجية الاشتراكية بقاعدتيها المادية الجدلية والمادية التاريخية المعاصرتين.

والثاني، استيعاب التراث في ضوء تاريخيّته ومراعاة خصائص البنية الاجتماعية الزمانية والمكانية التي أنتجته وذلك لتحقيق غرضين مهمين: الأول، احتواء هذا التراث واستيعابه بشكل جديد معاصر. والثاني، توظيف هذا الاستيعاب في تحرير الفكر العربي من هيمنة الفكر السلفي المثالي الغيبي القدري[٤]. بل ذهب بعضهم إلى الادّعاء بأنه لا يوجد هناك اليوم نظريّة تضاهيها أو تقدر على تقديم تفسير موضوعيّ خلاّب لمثل وضعنا[٥].

ومن شدّة تمسكهم بها وعدّها المنهج العلمي الوحيد أن أحدهم كتب كتابا أسماه(دفاعا عن المادية والتاريخ) وقد علّق عليه محرّره قائلاً: "كتاب صادق جلال العظم(دفاعا عن المادية والتاريخ) يأتي ـ إذاً ـ في وقته تماما، ليكون واحداً من علامات

---

(١) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(بيروت: دار الفارابي، ط٥، ١٩٨٥م) ج١، ص٦.

(٢) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١١٣ـ١٧٥، ١١٦.

(٣) انظر: حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٣١ـ٣٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ج١، ص٢٦ـ٢٩.

(٥) انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.١، ١٩٩٢م) ص١٥٨ـ١٥٩.

الضوء والوضوح في زمان الخلخلة الفكرية والزلزلة والتغيرات"[١].

والآن بعدما رأينا أهمية هذا المنهج لدى الحداثيين ننتقل لمناقشة السؤال الآتي، ما المادية التاريخية؟

٢.٤.٤. مفهوم المادية التاريخية:

إن المادية التاريخية هي نظرية فلسفية تبحث في القوانين العامة للصيرورة التاريخية، وهي تركّز أساساً في دراستها للتاريخ على العلاقات الجوهرية المتبادلة بين الظواهر الاجتماعية في أي بناء اجتماعي من خلال مراحل تطوره من أجل معرفة القوانين العامة والقوى المحركة للتطور التاريخي كما يخبرنا بذلك الجابري: "النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدةً على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها"[٢]. ويعرفها حسين مروه بكونها منهجاً لتفسير تاريخ النشاط المادي للإنسان، وهي عنده أشكال كثيرة طِبْقاً للمراحل التاريخية التي مرت بها، والنظام الاجتماعي والسقف المعرفي المصاحب لكل مرحلة من هذه المراحل. غير أن هذه الأشكال كلها تشترك في شيء واحد، وهو نظرتها إلى العالم على أنه مادي موضوعي أزلي مستقل بوجوده عن أي قوة خارجة عنه، وأنه الأسبق من الوعي وجوداً. وبناءً عليه فأهم هذه الأشكال عنده أربعة:

أ. المادية الساذجة: وهي أول الأشكال المادية التي عرفها التاريخ، حيث نظرت إلى ظواهر العالم نظرةً جدليةً عفويةً، وكانت وقتها ممتزجة مع باقي العلوم. وهي تمثل أيديولوجية القوى التقدمية في المجتمع العبودي القديم.

---

(١) صادق جلال العظم، دفاعا عن المادية والتاريخ(بيروت: دار الفكر الجديد، ط.١، ١٩٩٠م) ص١١. والمحرر هو محمد دكروب شيوعي عربي ورد ذكر اسمه في مقدمة هذا الكتاب.

(٢) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٣.

ب. المادية الميتافيزيقية: وهي مادية المفكرين الأوروبيين في القرنين السابع عشر، والثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر. وهو موقف سكوني اعتمد في نظرته للعالم على العلوم الطبيعية والميكانيكية التي ظهرت، وسيطرت في تلك الحِقْبة الزمنية. وكانت تمثل أيديولوجية البرجوازية الناشئة وغيرها من القوى التقدمية.

ج. مادية الديمقراطيين الثوريين: ظهر هذا الشكل خلال القرن التاسع عشر في بعض البلدان الأوروبية، وهي تعتمد على الموقف الجدلي في نظرتها للطبيعة، وهي عموماً تمثل أيديولوجية القوى الفلاحية الثورية.

د. المادية الجدلية: وهي الشكل الأخير للمادية التاريخية، وهي المعروفة اليوم بالمادية الماركسية المعبرة عن أيديولوجية الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم[١]. وهذا الشكل الأخير هو الشكل الذي تبناه التيار الماركسي اللينيني الذي عبر عنه(ستالين Stalin) بقوله: "المادية الجديلة هي فلسفة الحزب الماركسي اللينيني. وسميت بالمادية الجدلية؛ لأنها تعتمد في دراستها للظواهر الطبيعية وفهمها على المنهج الجدلي (Dialectical)، في حين أنها تعتمد في تصورها لهذه الظواهر وتفسيرها على المادية. (Materialistic) وتعدّ المادية التاريخية امتداداً لمبادئ المادية الجدلية وتطبيقاً لها على ظواهر الحياة الاجتماعية للمجتمع وتاريخه"[٢].

٣.٤.٤. عناصر المادية التاريخية:

ومن خلال تعريف ستالين المتقدّم آنفاً يمكن أن نفهم الأسس الفكرية التي يقوم عليها هذا المنهج، وهي المادية والتاريخية والجدل، فما مدلولها؟ وكيف تَسَنَّى للحداثيين نقلها إلى المجال العربي الإسلامي، وتطويعها بوصفها أداةً لفهم القرآن الكريم؟

---

(١) انظر: حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٣١ـ٣٥.

(2) James Thrower(1983), Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR, Berlin, New York & Amsterdam: Mouton Publisher, p.124.

١. المادية، وهو لفظ يطلق ويراد به مذهب فكري معين يعتقد بمادية العالم وواقعيته الموضوعية واستقلاليته عنّا، ووجوده خارج أذهاننا، وأنه علة نفسه أي إن المادة هي الحقيقة النهائية والسبب الأول للظواهر الكونية، وأن كلّ ما لا يخضع لقوانين المادة ولا يقع في إطار الزمان والمكان والتجربة الحسية مجرد وهم[١]. لهذا حاول بعض الحداثيين لكي لا يصادم مبادئ المادية، أن فسر كلّ الآيات التي وردت فيها كلمة الغيب تفسيراً مادياً حيث قال: "إن مفهوم الغيب والشهادة كما ورد في الكتاب هو مفهوم مادي بحت"[٢] فالجنة والنار والملائكة والحساب هي أشياء قابلة للإدراك والحس التجريبي المادي، إن لم يكن اليوم فغداً بفضل الاكتشافات العلمية العظيمة، فهو غيب نسبي آخذ في التقلص لا محالة[٣]. فالله وكلماته التي هي عين الموجودات، كلها أشياء مادية حقيقية خارج الوعي الإنساني، غير أن الفرق بين وجود الله وبين وجود كلماته، هو أن وجوده أحادي لا ينطبق عليه قانون الجدل، وبالتالي فهو غير قابل للفساد والهلاك والتطور مثلها[٤]. فلو سحبنا خط منهج المؤلّف إلى منتهاه لقلنا أن على البشرية أن تنتظر اليوم الذي يصبح فيه الله والملائكة والجنّ وسائر ما هو غيب إلى غيرها من الأمور خاضع للتجربة والإدراك الحسي، ويصبح العالم كلّه شيوعيّاً مادام أنه قد زالت الحدود الفاصلة بين الغيب والشهادة، وأصبح كلّ شيء في متناول التجربة والإدراك الحسي. وعموماً فإنّ كثيراً من خصوم الماديّة يرون أن قولها بوجود غيب نسبي يقودنا إلى الجهل المركّب "إذا كان هناك بعض الأشياء من العالم التي لا تزال البشرية غير قادرة على معرفتها، فإنّ هذا يقودنا إلى القول بأننا لا نعرف بأننا لا نعرف"[٥].

---

(١) Ibid., p.109. وانظر أيضاً: آية الله مرتضى المطهري، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التسخيري(طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ط.٣، ١٩٨٥م) ص١٦-١٧.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٦٦.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢٦٧-٢٦٨.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٦٣-٢٦٥.

(5) W. A. Stuching, (1986). Marx and Philosophy, New York: New York University Press, p.55.

٢. التاريخية، أي النظر إلى التاريخ على أساس أنه ميدان صراع الإنسان وتفاعله مع الوجود وبالتالي فإنّ النظرة التاريخية كما يقول الجابري هي: "النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدةً على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها"[(١)]، فالتاريخية وخاصة في شكلها المادي تنظر إلى الإنسان على أنه مركز الفعل في التطور التاريخي من خلال الصراع الطبقي. فهنالك علاقة تأثير متبادل بين الوجود الاجتماعي، والوعي الاجتماعي لدى الأفراد أي أن الوجود الاجتماعي ونوعيته، تحدّد مستوى الوعي لدى الأفراد، وهذا الوعي بدوره يساهم في تغيير الوجود الاجتماعي[(٢)].

لذلك فكل شيء عند أصحاب هذا المنهج هو نتاج الواقع، منه خرج وإليه ينسب، بما في ذلك الأديان السماوية إذ "مهما تكن صلاحية أو صحّة هذه الحقيقة الدينية كبيرةً ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمةً وواسعةً، فإنها تبقى مع ذلك خاضعةً للتاريخية"[(٣)] ويجري عليها التحليل التاريخي وذلك بربط النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية لفهم تاريخيّته، ومعرفة ما يمكن أن يقوله، وما لا يمكن أن يقوله وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه[(٤)]، وبالتالي نتحرر من القراءة السلفية للتراث، لأنها قراءة لا تاريخية تعتمد في تحليلها للنص على أدوات لا علمية كالقياس، وتتخذ من الدين العامل الوحيد المحرك للتاريخ وتهميش ماعداها من العوامل[(٥)].

ومع اقتناع الجابري بصحة المنهج التاريخي في شكله المادي، وأهميته في دراسة

---

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٠٨.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٤٠.

(٤) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٣٢.

(٥) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص٢١، ١٣.

التراث إلاّ أنه يؤكّد على ضرورة التفرقة بين العام منه والخاص.

فالعام منه: هو المنهج الذي ينظر إلى أن حركة تطوّر التّاريخ هي نتاج صراع طبقي، وهذا أمر يجب الأخذ به.

وأما الخاص منه: فهو النتائج التي يُسْفِر عنها هذا التحليل فهي تختلف باختلاف التراث المدروس، لذلك وطِبْقاً لهذا المنهج فهو ينظر إلى التاريخ الإسلامي وتراثه على أنه نتاجُ صِراعٍ طَبَقِيٍّ، فحروب الرّدّة هي صراع طبقي، والزكاة هي ضريبة اقتصادية، ويمكن أن ينظر لكلّ التاريخ الإسلامي على أنه صراع طبقي. وباختصار، فإنّ مقولات المادية التاريخية هي أطر وأدوات منهجية علمية يمكن تطبيقها على التراث الإسلامي، مع مراعاة خصوصيته التاريخية والواقعية[1].

وعلى الرغم من محاولة الجابري إيجاد مبرّر لتوظيف هذا المنهج على الحقل المعرفي الإسلامي، والتلطيف من حدّة الحساسية تجاهه، وذلك من خلال الفصل بين ما أسماه هو بالنّاحية العلمية لهذا المنهج، وبين الناحية الفلسفية الإلحادية القائمة على النظرة الماديّة للكون، والتي تصطدم مع العقيدة الإسلامية القائمة على الإيمان بوجود الله[2]، فإنّه قد وقع فيما أسماه ستالين بالذاتية والدوغمائية الفكرية عندما قال: "إذا كان أي حزب ماركسي سياسي لا يعتمد في تحليله على الجدلية والماديّة، فإنّ النّتيجة الحتميّة هي الأحاديّة والذاتيّة وتجميد لكلّ الفكرة"[3]. والحقيقة أن الجابري لم يأت في ذلك بجديد، بل هو يصدر في كلّ ذلك عن تقليد أعمى لما يسمّى بالماركسيين المعدّلين أو المراجعين(Revisionists) الذين قالوا بفصل المادية التاريخية عن الفلسفة الماديّة، أي إمكانيّة تطبيق المنهج المادّي التّاريخي في دراسة المجتمعات دون الحاجة إلى أساس فلسفي

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص١٠٨ـ١١٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١١١ـ١١٢.

(3) James Thrower (1983), op.cit., p.124.

مادي. وقد عدّ الماركسيون المحافظون أن هؤلاء المراجعين انتهازيون ممالئون للبرجوازية ومتناقضون مع أبسط مبادئ المادية التاريخية[١]".

وإذا كان الجابري قد ادعى إمكانية تجريد المادية التاريخيّة من أهمّ مقولاتها التي تتعارض مع مبادئ الإسلام، فإنّ أبا القاسم حاج حمد قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث ادعى أنه مَنْهَجٌ لفهم التاريخ - فهماً إسلامياً - منطلقاً من علاقة الغيب المدروسة والمحققة بحركة الواقع البشري، وذلك من خلال منطق التدافع والدورات من لدن آدم عليه السلام وإلى عصرنا الحاضر. وهذا المنهج لا يعمد إلى إلغاء المناهج الأخرى في فهم التاريخ وإنما يستوعبها ثم يتجاوزها بإضافة بُعْدٍ غائب وهو بُعْدُ التدافع الوضعي - الديني[٢]".

ويحاول المؤلف أن يبيّن الفرق بين منهجه وبين المنهج الماركسي بقوله: "بمعنى آخر أكثر وضوحاً نقول، إن المنهج القرآني يأخذ بالغائية، ولكن خلافاً لمنطق الفلاسفة الغائيين، فإننا لا نقول بالغاية المسبقة بوصفها وسيلةً تحكم مسار الحركة العامة وتتجه إليها جبرياً"[٣]. ولتوضيح ذلك يقول: "حسابات الجدلية المادية كانت معقولةً في أوقات طرحها، فهي نوع من إبصار المستقبل بحسابات الحاضر، وضمن منهج متطور لعلم السببية، غير أن الذي فات الجدلية المادية، أن كل ظاهرة تتعامل معها ذات عمق كوني، ولها امتدادها النهائي إلى عالم الغيب الذي يشكل النتائج، ليس ارتباطاً بمقدماتها الجدلية، ولكن تقديراً بالحكمة لما يجب أن تكون عليه النتائج، وغالباً ما تأتي هذه النتائج لتوضح الغائية في التسخير، لمّا يريد أن يوفق اللهُ أو ضدّ التسخير لمّا لا يريد أن يوفق[٤] ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا

---

(١) انظر: محمد علي أبو ريان، الإسلام في مواجهة الفكر الغربي المعاصر(الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩م) ص١٢٦_١٢٧.

(٢) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٥٠ - ٥١.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٤٢.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٤٣.

وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾"[النور:٣٩].

ويرى المؤلف أن مفهوم الحركة في التاريخ البشري من خلال القرآن، لا يقوم عبر الصراع الطبقي، كما هو الحال في النظرة التّاريخية، وإنما يقوم عبر أشكال دائرية بدءاً بالشكل الفردي ثم الشكل القومي، وانتهاءً بالشكل العالمي. وبعبارة أوضح إن هناك جدلاً بين الإنسان والكون يتم عبر أطوار تاريخية ثلاثية، فالانفصال المادي للإنسان من الكون عبر مراحل ثلاث "مواد مختلطة من النسيج الكوني، تتحول إلى كائن عضوي، ويتحول إلى إنسان" يقابله اندماج الإنسان بالوعي في رحم الكون عبر مراحل ثلاث "الطور العائلي، الطور القومي، الطور العالمي" وهي "تماثل ثلاثية الخلق في الرحم"(١).

وسواء أقلنا بأن التطوّر التّاريخي قد تمّ عبر شكل دائري، أو عبر صراع طبقي كما ذهب إلى ذلك غيره(٢)، فإنّ النتيجة التي يرمي إليها الجميع هي واحدة، وهي انسحاب هذا التطوّر على كلّ شيء، بما في ذلك الجانب العقلي والتشريعي تبعاً لتطوّر وسائل الإنتاج. فحسب رأيهم بما أن مستوى عقليّتنا في القرن العشرين، يختلف عن مستوى عقليّة المجتمعات الرعويّة، لجيل الصحابة ومن بعدهم، فإنّ التشريع نفسه لا بدّ وأن يختلف ويتطوّر تبعاً لتطوّر العقليّات ووسائل الإنتاج "إذاً التشريعات على اختلافها هي نسبيّة حسب الواقع التاريخي" (٣).

وقد ذهب بعضهم لحلّ هذه الإشكاليّة بالقول بـ"أن الثابت في التشريع هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقيّة لهذا المبدأ فموكولة لكلّ عصر على حسب

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج٢، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) انظر: حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٢٦ـ٢٧، وانظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص١١٣.

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩٩، وانظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٧٠ـ٧٢و١٥٤ـ١٥٥و٣٠٥ وحسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٢٣.

أوضاعه وأعرافه وقيمه"(١)، ولا ندري بعد سحب هذه الصّفة عن التشريع الإسلامي، ما الفرق الذي يبقى بينه وبين غيره من القوانين الوضعية، إذ هي تعترف كذلك بمبدأ العقوبة، ولهذا نجد أن بعضهم قد ادّعى بأن القوانين الوضعية هي قوانين شرعية بدون أن يعلم أصحابها(٢). ووفقاً لمنظور التحليل التاريخي "فالإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان... والعلمانيّة إذن هي أساس الوحي فالوحي علماني في جوهره، والدينيّة طارئة عليه من صنع التاريخ"(٣).

٣. الجدل، هو حركة دائمة تنطوي عليها الأشياء، والظواهر تقوم على التناقض والتضادّ، وتتّجه هذه الحركة في تطوّرها من أسفل إلى أعلى، ومن البسيط إلى المعقد، في شكل لولبي حلزوني، يتغلّب فيها الجديد على القديم. وهذا الجدل أنواع(٤):

أ. جدل هلاك الشيء ويكون داخليّاً، بين عنصرين متناقضين في الشيء الواحد يؤديان عبر الصراع إلى هلاك ذلك الشيء، وتغير شكله باستمرار. ويسمى أيضاً بالحركة الجدلية الداخلية، أو النفي ونفي النفي، ويعدّ هذا النوع من الجدل سرّ تطور الكون وتغيره الدائمين، إلى حين هلاك هذا الكون المادي عند النفخة الأولى(الساعة)، وينشأ على أنقاضه كون آخر ذو خصائص مادية جديدة، وذلك عند النفخة الثانية في الصور والتي تؤدي إلى البعث، وقد بين القرآن الصياغة المثلى لهذا القانون في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨] والتي تعني هلاك جميع الأشياء المادية بلا استثناء

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩٧ وانظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٢٩٢ـ٢٩٤.

(٢) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٢٩١ـ٢٩٤.

(٣) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص٥٥، ٥٤. ومحمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، ط.٢، ١٩٩٦م) ص١٨٢.

(٤) انظر: محمد علي أبو ريان، الإسلام في مواجهة الفكر الغربي المعاصر، مصدر سابق، ص١١٦ـ١١٧.

من خلال التناقض المستمر الذي ينتج عنه هلاك شكلها الأول، وولادة شكل آخر لها وهكذا دواليك، ولقد سمىّ القرآن هذا القانون بالتسبيح كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[الإسراء: ٤٤] وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[الجمعة: ١] وذلك لأن التسبيح جاء من كلمة «سبح» والتي تعني في اللسان العربي الحركة المستمرة كالعَوْم في الماء كما في قوله: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

والتسبيح نوعان: تسبيح الوجود عموماً، وتسبيح العاقل؛ أي إقراره بقانون التطور. وقد ورد كِلاَ النوعين في الآيات الآتية: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ * فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ * فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[الصافات: ١٣٩ ـ ١٤٤]، فهنا واضح أن قانون النفي، ونفي النفي ينطبق على يونس والحوت وكل الأشياء، ولولا وجود هذا القانون لانتفى الموت، وبقي يونس إلى يوم يبعثون. وفي تسبيح العاقل قول يونس في الآية الآتية: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[الأنبياء: ٨٧]، فسبحانك هنا تعني إقرار العاقل بهذا القانون، وليس كما يقال هو تنزيه الله عن النقائض والعيوب، لأن هذه مفاهيم نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان.

ولهذا فإنّ التسبيح الحقيقي للأشياء كلها لله، يرجع في أساسه إلى كون الله هو مصدر هذه الحركة الجدلية الداخلية فيها والتي تؤدي إلى هلاكها(موتها)[1].

ب. جدل تلاؤم الزوجين أو الجدل الخارجي بين شيئين وهو قانون عام يشمل الوجود المادي كله لقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩].

---

(١) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٢٣ـ٢٣٠.

وهو القانون الثاني الذي تخضع له جميع أشياء الكون المادي في شكل علاقة خارجية تقابلية زوجية بين شيئين فأكثر؛ أي يمكن أن يكون للشيء الواحد علاقة جدلية تقابلية مع هذا الشيء في هذا المستوى، وعلاقة جدلية تقابلية أخرى مع شيء ثالث، في مستوى آخر وهكذا إلى غيرها من العلاقات.

وتتميز العلاقة في قانون الجدل الخارجي، بأنها علاقة ثنائية تقابلية، تقوم على التأثير والتأثر المتبادل بين شيئين، وليست علاقةً قائمةً على الضدية لأن الضدّين لا يجتمعان بل يتعاقبان، ولا يكون ذلك في الأشياء المادية بل في الظواهر فقط[١].

وهذان القانونان موجودان كذلك في الحياة الاجتماعية والتاريخ، غير أن الغلبة كانت فيه دائماً للجدل الخارجي، إلى أن جاء الإسلام فغلب فيه الجدل الداخلي الجدل الخارجي، وهذا ما يؤكده القرآن بدءاً بقصة سيدنا نوح حيث كانت هناك تناقضات داخلية جدلية بين نوح وقومه ﴿ قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا ﴾[هود: ٣٢] غير أنها قد انتهت بجدل خارجي متمثلا في كارثة طبيعية(الطوفان).

ثم تأتي قصة هود حيث قامت بدورها على جدل داخلي بين هود وقومه ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم ﴾[الأعراف: ٧١] ولكنها انتهت أيضاً بجدل خارجي متمثلاً في الريح العاتية. وهكذا قصة صالح وجدله الداخلي مع قومه حول التوحيد، والظلم، وقوم شعيب، والجدل الداخلي حول الوفاء بالكيل وتقويم السلع، وفرعون وعبوديته لبني إسرائيل، ومحاولة الخلاص منه بقيادة موسى وهارون، والتي قامت على جدل داخلي كذلك، غير أنها انتهت بجدل خارجي بغرق فرعون ومن معه.

وبقي الأمر هكذا على امتداد التاريخ البشري لا توجد دولة واحدة انتهت بجدل داخلي(ثورات داخلية)، بل كانت تهلك وتزول بجدل خارجي(غزو خارجي)، كما

(١) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٣٠ـ٢٣٤.

حصل للكنعانيين واليونان والرومان، إلى أن جاء الإسلام فأصبحت فيه علاقات تأثير وتأثر متبادل، وتم تغيير المجتمع العربي بثورة داخلية وليس بكارثة طبيعية، أو بغزو خارجي أي أن التغيير قد حصل فيه بغلبة الجدل الداخلي على الجدل الخارجي، ويعد قانون التناقضات الداخلية هو السبب في حروب الردة ومعركة الجمل ومعركة صفين[١].

٤.٤.٤. نقد:

والحقيقة أن كل هذا الكلام لا يعدو أن يكون مجرد إسقاطات أيديولوجية، قد كفانا صاحبها مؤونة بيان تناقضها وتهافتها ـ طبعاً من حيث لا يدري ـ وذلك من عدّة جهات نذكر بعضها:

١. لقد ادعى المؤلف أن التّسبيح هو التعبير القرآني عن قانون النفي ونفي النفي مُعلّلاً ذلك أن التّسبيح معناه في اللسان العربي ـ الذي اعتمد في فهمه على معجم مقاييس اللغة لابن فارس ـ الحركة والعَوْم. ونحن نسلّم له من حيث المبدأ أن ابن فارس قد أورد هذا المعنى، ولكن أين هو معنى التناقض الدّاخلي أو الحركة الجدليّة الدّاخلية أو النّفي، ونفي النّفي في العوم، قال ابن فارس: "والأصل الآخر السّبح والسّباحة: العوم في الماء. والسّابح من الخيل الحسن مدّ اليدين في الجري"[٢] فعلى مذهبه نفهم أن السّابح متناقض داخليّاً، وأن حركاته داخل الماء ينفي بعضها بعضاً، وأننّا نتوقّع أن تتحوّل حركاته في تطوّرها إلى رقص في الماء أو إلى غيرها من الحركات، ويمكن أن نتوقّع من خلال هذا الفهم أن يهلك السابح نفسه مادام هذا القانون معناه صراع داخلي يؤدّي إلى هلاك الشيء. وكذلك نفهم معنى قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[الإسراء:٤٤] وإن من شيء إلاّ يتناقض داخليّاً ويتصارع بحمده، ولكن لا

(١) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ١٠١ـ١٠٣.

(٢) أحمد بن فارس بن زكرياً، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام هارون، (مصر: مكمبة الخانجي، ط.٣، ١٩٨١م) ج٣، ص١٢٦.

تفقهون تناقضهم الداّخلي ولا تصارعهم. وكذلك معنى قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[الجمعة:١] يتناقض داخلياً ويتصارع لله ما في السماوات وما في الأرض.

وعلى الرّغم من التعسّف في فهم معاني الآيات الكريمة وإثقالها بما لا ترتضي من المعاني الفاسدة من أجل إثبات أيديولوجيّته الماركسيّة وإعطائها المبرّر الديني الذي جاءت من أجل نفيه[١] يفاجئنا بمعنى جديد يناقض ما سبق أن قرّره، فبعد أن كان التّسبيح هو قانون الجدل نفسه أصبح بعدها بسطور قليلة معناه إقرار العاقل بهذا القانون، وفرق بين الإقرار والتناقض، وعلى ضوئها يصبح التّسبيح الوارد في الآيتين السابقتين معناه، وإن من شيء إلاّ يقرّ بالتّناقض الدّاخلي لله، ولكن لا تفقهون إقرارهم، ويقرّ بالتّناقض لله ما في السماوات وما في الأرض. تعالى الله عن هذه المعاني الفاسدة علوّاً كبيراً.

وزيادةً على هذا الخلط الفكري والتعصّب الأيديولوجي يتجرّأ المؤلّف وبعيداً عن كلّ مسؤوليّة علميّة فيقول: "أما القول بأن(سبحان الله) هو تنزيهه عن النقائض والعيوب فهو قول قد مضى زمانه، ـ والسرّ في ذلك حسب زعمه ـ أن النقائض والعيوب تحمل معنىً معرفيّاً ومعنىً اجتماعيّاً إنسانيّاً فهي تحمل معنى النسبيّة، حيث تتغيّر هذه المفاهيم من مكان لآخر ومن زمن لآخر. إنّ التّسبيح الحقيقي للأشياء كلّها في وجودها لله تعالى يرجع إلى كون الله مصدر الحركة الجدليّة في الأشياء كلّها منذ خلق الله هذا الكون المادي"[٢] تعالى الله عن هذا القول علوّاً كبيراً. وهو في الحقيقة بهذا القول يكون قد طعن في نظريته كلّها، وأتى عليها من أساسها، وهذا ما سنوضحه في المسألة الآتية.

---

(١) يقول لينين: "الدّين أفيون الشعوب". James Thrower(1983), op.cit., p.114.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٢٤.

٢. إنّ إنكاره للتّسبيح بمعنى تنزيه الله جلّ ثناؤه من كلّ سوء هو إنكار لما ورد في معجم المقاييس الذي ادّعى أنه اعتمده في بناء منهجه، وبالتّالي هو إنكار وطعن في منهجيّته نفسها، يقول ابن فارس "ومن الباب التسبيح، وهو تنزيه الله جلّ ثناؤه عن كلّ سوء. والتنزيه: التبعيد. والعرب تقول سبحان من كذا، أي ما أبعده، قال الأعشى:

أقول لمّا جاءني فخره سبحانَ من علقمةَ الفاخر

وقال قوم: تأويله عجباً له إذا يفخر. وهذا قريب من ذاك لأنه تبعيد له من الفخر. وفي صفات الله جلّ وعزّ: سبّوح. واشتقاقه من الذي ذكرناه أنه تنزّه من كلّ شيء لا ينبغي له"[1].

وهذا الأمر يكشف لنا كذلك عن الذاتيّة والانتقائيّة وعدم الأمانة العلميّة لأن المؤلّف قد انتقى معنى دون آخر دونما أيّ مبرّر علميّ، مع أن المعنى الذي أغفله هو الأصلح والأنسب لمعنى الآيات. وحتّى لو حسبنا المسألة حساباً كميّاً ورتبةً وقارنّا بين المعنى الذي اختاره المؤلّف، وبين المعنى الذي أهمله وعدّه من سقط المتاع الفكري، لوجدنا أن الثاني يفوق الأوّل من حيث عدد الأسطر وهي عشرة مقابل أربعة، وتقدّمه في الذكر على الأوّل كذلك. والأغرب من ذلك أنه بعد كلّ هذه الجعجعة الكلاميّة والانتفاش الفكري نجده يستقرّ أمره بعد أسطر معدودة على القول بأن التسبيح معناه التنزيه ويفسر قوله تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾[يس: ٣٦] قائلاً: "وهنا استعمل لفظة سبحان لتنزيه الله أن ينطبق عليه قانون الزوجيّة"[2].

ولا نستطيع أن نفسّر هذا التناقض الذي وقع فيه المؤلّف إلاّ أن نقول إنّه نتيجة

(١) أحمد بن فارس بن زكرياّ، مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٥.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٣٣.

لعقله الشيطاني الذي ذكره في نظريته المعرفيّة التي تقول بأن الوهم والخرافة هما نتيجة للعقل الشيطاني[١].

والآن وبعد هذا العرض الموجز لمحتويات الماديّة التّاريخيّة يتبيّن لنا أنها لا تعدو أن تكون مجرّد أيديولوجيّة أو عقيدة من العقائد لها تصوّرها الخاصّ بها عن الكون والتّاريخ، تحتاج إلى الواقع أكثر ممّا يحتاج الواقع إليها، أي أنها بناء عقدي يقوم على بعض المُسَلَّمات القبليّة يؤدّي التخلّي عنها أو عن واحدة منها إلى انهيار كلّ البناء وتقويضه من أساسه.

وبهذا يتبيّن تهافت القول بإمكانيّة تطبيق الماديّة التاريخيّة لفهم القرآن أو التراث الإسلامي عموماً؛ لأن الماديّة التاريخيّة ليست منهجاً أو أُطُراً فكريّةً فارغةً، يمكن ملؤها بالذي نريد كما يدّعيه الجابري[٢]، بل هي عقيدة تقوم على مُسَلَّمَات إذا تُخُلِّيَ عنها أو عن بعضها انهار هذا البناء نظريّاً، قبل أن ينهار إجرائيّاً، وأن تكون عقيدةً هو عين ما صرّح به الجابري نفسه في كتابه(وجهة نظر) عند حديثه عن مستقبل الماركسيّة في الوطن العربي حيث عدّها العقيدة الوحيدة القادرة على تغيير أوضاع العرب إلى أحسن يقول: "وإذن فالعقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقيّة، في هذا المجتمع أكثر من غيرها، العقيدة التي يمكن أن تتحوّل فيه إلى فعل تاريخي، هي تلك التي تفسّر وضعيّته تفسيراً ملموساً معبّئاً. وكما قلت فليس هناك بَعْدُ في هذا ما ينافس الماركسيّة"[٣].

ويكون بهذا قد ناقض ادعاءه السابق القائل بأنّها مجرّد أُطُرٍ فكريّة فارغة يمكن توظيفها في مجالنا الإسلامي، وكذلك ادعاء مطابقتها لنصوص القرآن هو ادعاء للجمع بين الكفر والإيمان بالله، وخلط لا يستقيم إلاّ بمنطق المناورات الفكريّة والسياسيّة التي

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق ، ص٣٣٧ـ٣٥٥.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص١١٤.

(٣) محمد عابد الجابري، وجهة نظر، مصدر سابق، ص١٥٩.

أسّسها لينين في حربه على الأديان، والإسلام خاصّةً، عندما تبيّن له أن الحرب المباشرة على الدّين لا تجدي لوحدها لتَمَكُّن الدّين وسيطرته على مشاعر الشعوب بل الأجدى في حربه ونزعه من عقولها هو دراسة مصادر هذا الدّين وإعادة تفسيره تفسيراً ماديّاً بما يتماشى مع العقيدة الماركسيّة ويخدم أهدافها[١].

وعلى النهج نفسه والعقيدة نفسها، سار الحداثيّون العرب إذ هم يأملون في سيادة هذه الأيديولوجية وهيمنتها مستقبلاً على الوطن العربي كما تنبّأ بذلك الماركسي الوفيّ الجابري: "نحن نتحدّث هنا عن الماركسيّة كأيديولوجيا ونتحدّث عن مستقبلها في الوطن العربي حديث الممكن وليس حديث الضروري. وعلى هذا الأساس ندّعي أن الماركسيّة ستهيمن على الساحة الفكرية، وستكون محرِّكاً للصراع الاجتماعي في الوطن العربي مستقبلاً إذا... وإذا... وإذاً فمستقبلها الذي نتحدّث عنه هو مستقبل مشروط"[٢].

٥.٤. المنهج الأسطوريّ:

١.٥.٤. أهمية المنهج الأسطوريّ:

لا يقل المنهج الأسطوري عن المنهجين السابقين أهميةً عند الحداثيين لما يمتاز به ـ حسب رأيهم ـ من مرونة، وإتاحته قدراً أكبر من الحريّة في فهم القرآن فهماً حداثيّاً يختلف تماماً عن تلك التفسيرات الكلاسيكية "كنت قد بينت كيف أن الدراسة الحديثة(أو المعالجة الحديثة) للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة جدّاً عن كل تلك القراءات التي خلفها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي"[٣]. فالطفرة

---

(١) James Thrower (1983), op.cit., p.120. وانظر: سعد مصلوح، "حول التفسيرات الماركسيّة لظهور الإسلام"، مجلة المسلم المعاصر، العدد السابع، ١٩٧٦، ص٥٧ـ٦٨.

(٢) محمد عابد الجابري، وجهة نظر، مصدر سابق، ص١٥٦.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٣٥.

المعرفية الحديثة الكبرى التي أصابت العلامة نفسها في الصميم، وأصابت نظرة الإنسان(أو الروح) إليها، عمّقت الهوة بين المنهجين، وجعلت الفروق بينهما تصل إلى حدّ القطيعة الجذرية التي أصبح معها من شبه المستحيل إقامة أي حوار بين الباحثين من أتباع هذين المنهجين[١].

والسبب الرئيس في ذلك أن المتدينين مازالوا ينظرون إلى التراث نظرةً مركبةً تختلط فيها الحكايات الصحيحة بالحكايات المزورة، والوقائع التاريخية الوضعية بالتصورات الخيالية والأسطورية[٢]، فهم أصحاب فكر ماهوي أحادي يسقطون على التاريخ الجمود الخيالي للزمن الأخروي، ويصرون على عدم الاعتراف بنسبية العقل أو نسبية الحقيقة المثالية، وخاصةً كلام الله بل على العكس من ذلك نجدهم ـ دون الشعور بأي حرج ـ يقفزون على الواقع ويخلطون الأزمنة بعضها ببعض، مستندين على سورة التوبة في فرض الجهاد من أجل بناء نظام إسلامي متطابق مع الإسلام الأَوَّلي، غير مبالين ولا معترفين بتاريخية النص القرآني ولا مبالين بتاريخية عصرنا الراهن[٣]. فهؤلاء المتدينون من أمثال الإخوان المسلمين والحاكمين في إيران هم خير شاهد على ديمومة النموذج القرآني التعبوي والتجييشي، غير أنها واقعيّاً ديمومة وهمية تتعارض مع أبسط شروط الإنتاج التاريخي[٤]، لهذا فإن تطبيق المنهج الأسطوري سوف يساعدنا في فهم كيفية اشتغال هذا الفكر دون الاضطرار إلى الاصطدام به[٥]، ويعدّ هذا المنهج من أمضى الأسلحة التي يمكن اعتمادها في الصراع الفكري الدائر الآن مع التيار الديني، وشلّ فاعليّة أسلحته

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ،ص٨٨. وصادق جلال العظم، نقد الفكر الديني(بيروت:دار الطليعة، ط٧، ١٩٩٤م) ص١٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ، ص٣٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٩٣.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص١٠٦.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص١٢٦.

التقليديّة وتعرية أفكاره وبيان تهافتها وعدم واقعيّتها(١).

٢,٥,٤. طبيعة المنهج الأسطوري:

تعد كلمة(أسطورة) في الفكر الحديث من الكلمات المطاطة التي تحمل أكثر من معنى وتشغل أكثر من وظيفة تواصلية، تصل إلى حد التباين، فأحياناً تطلق ويعنى بها أقاصيص الأقدمين، وتعني أحيانا أخرى أشكال الإيمان المختلفة إلى غيرها من المعاني التي يضيق بذكرها المقام(٢)، لهذا فإن الطريقة المثلى للتعرف على طبيعة هذا المنهج هي عرض المراحل التاريخية للأسطورة، وبعض ملامحها العامة، وأثر ذلك في تطوّر الفكر الإنساني.

ظهرت الأسطورة ـ حسب التصور الحداثي ـ في أول أمرها في شكل رابطة أولية بدائية بين المادية والمثالية في وضع اجتماعي بدائي لا توجد فيه، بشكل أساس، قِيَمٌ للتبادل والعرض والطلب، وإنما فقط قيم للاستعمال والاستهلاك، بوصفها حدّاً أدنى لحفظ البقاء. فإنسان ذلك الوقت لم يتمكن بعد من استيعاب الكل والجزء في شيء واحد، بل عمل على التمييز بينهما بقدرٍ ما، وفق إطار وجوده الضروري الضيق وضمن فاعليته التنظيريّة البدائية المحدودة. ومنذ ذلك الوقت بدأت تظهر معالم العنصر المادي الواقعي والعنصر المثالي اللاواقعي أو الماورائي الأولى، ولكن لم يصل ضمن ذلك الوعي إلى درجة التناقض الواضح.

ومن خلال ديالكتيك الرؤية لتلك العلاقة البدائية الأصيلة، ووفق قانون الصيرورة والتحول الدائمين ونمو قدرة الإنسان في السيطرة على محيطه وتطور أدواته المادية

---

(١) انظر: سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٨، ٢٣، ٢٠.

(٢)انظر: برنيس سلوت وآخرون، الأسطورة والرمز، ترجمة، جبرا إبراهيم جبرا(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠م) ص٥. سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٦، ٢٠-٢٧.

والفكرية، بدأت مساحة العنصر المادي الواقعي تتوسع، وفي الوقت نفسه تضيق مساحة العنصر المثالي الخيالي اللاواقعي وتتقلص. وضمن هذه الفاعلية العملية للإنسان، استطاع الفكر النظري البدائي المتمثل في الأسطورة تأكيد ذاته، وأداء وظيفته وتوجيه الإنسان توجيهاً هادفاً للتعامل مع محيطه الخارجي الواقعي، وعلائمه الموضوعية.

ومع تقدم الزمن وتعقد الحياة الاقتصادية والاجتماعية نسبيّاً، وما صاحبها أحياناً من إخفاق الإنسان وعجزه موضوعيّاً وذاتيّاً في السيطرة على محيطه الموضوعي، ظهرت من أحشاء المثالية اللاواقعية الظاهرةُ الدينيةُ بوصفها تعبيراً وتفسيراً نظريّاً جاهزاً، يحيل مصائر الطبيعة والتحكم فيها إلى قوى وهمية فوق طبيعية ومازالت آثارها إلى يومنا هذا.

وباختصار فإن الدين هو تعويض خيالي عن العلم، ومناقض له متجاوزاً للأسطورة من حيث كونه أداة قمع طبقية مبرمجة لتغليب الجانب الفردي من خلال مفهومَيْ الإيمان والكفر وما يتبعهما من إنعام أو حرمان[1]، غير أن أهم ما نستنتجه من تاريخ الأسطورة هو أن الأسطورة تمثّل مشاعر السابقين وأحاسيسهم وتصوراتهم ومحاولاتهم الفكرية لفهم الوجود، وخلاصة تجاربهم ومنطقهم في التعامل مع الأشياء، فهي، على الرغم من اشتمالها على الأحلام والتصورات والأخيلة، منبع ثرّ يمكن أن يطلعنا ـ بشرط امتلاك المنهج المناسب لتفسيرها ـ على أساليب الفكر البدائي، وانطباعات النفس الجماعية وقدرتها على الاستمرار وخرق حدود المكان والزمان[2]، كما أن تاريخ الأسطورة دليل ساطع على أصالة الفكر المادي الواقعي، وأسبقيته على الفكر الديني المثالي اللاواقعي[3].

---

(١) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص١٧، سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٣ـ٢٦.

(٢) انظر: سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٢، ٢١.

(٣) انظر: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق، ط٥، ١٩٨١م) ص١٣ـ٣٠، سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٥.

هذه هي نظرتهم إلى الفكر الأسطوري عموماً، أما عن وجوده في القرآن فإنّ كثيراً من الحداثيين يرون أنه على الرغم من تنكر القرآن، وكذا أتباعه للأسطورة، والنظر إليها على أنها من أباطيل الأولين وخرافاتهم، وأن القرآن نفسَه الحدُّ الفاصل بين المعقول واللامعقول، وبين الحق والباطل[(١)]، إلاّ أنه هو نفسه ذو بنية أسطورية تختلط فيه الحوادث التاريخية الجزئية بالحكاياتِ الشعبية العربية والأساطيرِ القديمة فضلاً عن تأثيراتٍ قصصية للتوراة والأناجيل "إن أساطير غلغاميش والإسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحة في القرآن. يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة والأناجيل والصابئين والحكايات العربية القديمة"[(٢)].

فمن الأمثلة الأسطورية القديمة التي أعاد القرآن ذكرها، الماء الذي كان يعد في الحضارات القديمة والتوراة، رمزً للمبدأ الأول في الخلق "ففي سِفْر التكوين من العهد القديم، كانت الأرض خربةً وخاليةً، وكان روح الله يرفرف على وجه الغمر، وفي التنزيل القرآني: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[هود: ٧]"[(٣)]. والقصص القرآني كخلق آدم وسجود الملائكة له، ويأجوج ومأجوج، وهاروت وماروت، والجن وإبليس لا تعدو أن تكون مجرّد أساطير وخرافات، مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء[(٤)]. والقرآن كما يرون قد حوى جميع الوظائف الأسطورية والأيديولوجية وتفنن في توظيفها واستخدامها "تارةً بشكل متفوق لا يبارى، وتارةً على هيئة تكرار زائد أو تبسيطات وتشنجات قاسية، تتطلبها طبيعة الظرف التاريخي كما هو عليه الحال في سورتنا هذه"[(٥)].

---

(١) انظر: سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٢، ٢٠.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٨٤.

(٣) عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية(بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م) ص٤٥.

(٤) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٢٥ـ٢٦.

(٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٠٣. السورة المقصودة في كلامه هي(سورة التوبة).

وهكذا نجد أن القرآن قد استطاع ترميز الوقائع التاريخية والارتفاع بها إلى مستوى المثال النموذجي القابل للتكرار عبر التاريخ، تأسياً بذلك "الفاعل المعقّد الذي دعوناه سابقاً بالبطل المغير أو بطل التغيير(أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ النقدي)[١]. وكل هذا من أجل بلورة مفهوم النزعة التوحيدية التي لا تعترف إلا بإله واحد ودين واحد، والتي تعتمد في ترسيخها على الملاحم والصراعات اليومية التي خاضتها تلك الجماعة البشرية الأولى التي كانت مهددةً بالفناء، والتي حوّل القرآن نضالاتها إلى ملحمة رائعة، وأسبغ عليها عوامل التقديس والخارق للطبيعة والتعالي على التاريخ مما جعلها ذات قدرة هائلة على إثارة الشعور وتحريك العواطف وتجييشها إلى يومنا هذا[٢].

وقد تولد عن هذه العملية فكر أورثوذكسي(سلفي) محاط بسياج من المُسَلَّمات الأسطورية التي لا يحيد عنها وهي:

١. إن انقسامات البشر حتمية لا مرد عنها، وأن الناجي منهم فقط القادرون على تلقي الرسالة والإخلاص لها تماماً.

٢. إنه ليس هنالك إلا حقيقة مطلقة واحدة، ورسالة واحدة ودين حقيقي واحد.

٣. إن صحابة النبي الذين هم بشر مثلنا يمثلون نموذجاً مثاليّاً منزهاً عن أي ضلال أو انحراف، تتوالد عنه أجيالٌ معاصرٌ بعضُها لبعض، ضمن منظور الخلاص الأخروي الذي وعدوا به جميعاً.

٤. إن هذا النوع من التفكير الأسطوري يعتقد بصحة النصوص المنقولة وبأحادية معناها وأن لكل عبارة أو وحدة نصية منها ما يقابلها من السلوكيات العملية التي

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٠٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٠٥.

مارسها النبي في حياته، وهي مثبتة في حقل معنوي سيمانتي منسجم ومتماثل وثابت لا يتغير، يصلح لأن يتمثله أي جيل في أي زمان وأي مكان، دون توقع حدوث أي نشاز تبعاً لتغير العوامل الموضوعية والتاريخية [١].

فالكل مرتبط بالله عن طريق الميثاق التالي، الطاعة مقابل النجاة الأخروية والأبدية، في جنات بها أنهار ومساكن طيبة. وهذه التصورات القرآنية التي تشكل مخيالاً كونيّاً، والتي يصعب على وعينا الحديثِ الراهنِ التصديقُ بها، كانت تعد في زمن النبي حقائق واقعية، حيث كان وعي الناس آنذاك منغمساً في الخيال، ولا يستطيع التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية، ولكن مع ذلك فإن هذا الوعي القروسطي لا يزال يتمثله كثير من التقليديين إلى يومنا هذا[٢].

فالعلاقة التلازمية بين الفكر الأسطوري، وبين الوعي الديني، تظهر في عدم قدرة هذا الأخير على "التفريق بين الأسطورة والتاريخ، أو بين الخياليّ والعقلانيّ، أو العجيب الساحر والواقعي الحقيقي، كما سوف يفعله تدريجيا العلم الحديث، وإنما على العكس من كل ذلك، يربط بشدة بين كلا المستويين من الوعي والمعنى. إن التدخل الفعلي للإله في التاريخ(مثلاً حبس المطر، إرسال الكوارث، والنكبات للشعوب التي عصته، التصفية الجسدية لأحد المعارضين، أو العشيرة، أو لشعب بأسره، أو تطبيق العقوبات النموذجية...) منتظر ومتوقع كأنه حَدَثٌ طبيعي ونظامي، لكن في الوقت نفسه متعال، وبالتالي فهو إجباري(قسري)"[٣]. وباختصار فإن ما يمكن قوله عن المنهج الأسطوري هو أنه منهج يعترف بالأسطورة بوصفها أسطورةً، ثمّ يحاول دراستها وفهمها على ما هي عليه من أجل معرفة كيفية اشتغال الفكر الديني المرتبط بها، ونقض

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق ، ص٢٦، ٢٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٩٩ وانظر كذلك: تعليق تلميذه هاشم صالح عليه في نفس المصدر والصفحة.

(٣) المصدر السابق، ص١٥١. وانظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص١٨.

مقولاته الأيديولوجية التبريرية التي تقف حاجزاً بينه وبين العلم والنقد التاريخي الصحيح[١]؛ لأن الفكر الديني كما هو معروف هو فكر متخلف، لم يتوصل بعدُ إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ وجمّد كل نماذج التاريخ الأرضي في الزمن القصير للوحي، وحَرَمَ نفسه التحليل النقدي للمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية، بل إنّه لم يتمكن بعدُ من أن يرقى حتى إلى مستوى تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية، التي تمكنت من إقصاء العامل الديني والروحي المتعالي وتهميشه، بل وطرده نهائيّاً من ساحة المجتمع وعدّه مظهراً من مظاهر المجتمعات البدائية[٢].

إنّ السؤال الذي يثير نفسه في هذه المرحلة، ليس هو عن صدق هذه المقولات أو انسجامها المنطقي، فهي كما هو واضح لا تعدو أن تكون مجرد تصورات أيديولوجية تتخذ من المادية الوضعية منطلقا لها في رؤية العالم وتفسير ظواهره[٣]، بل إنّ السؤال المهمّ الذي تجدر إثارته هو ما الطريقة وما نوعيّة الأدوات التي مكنت الحداثيين من تفسير القرآن تفسيراً أسطوريّاً. وهذا ما سنحاول إبرازه فيما يأتي.

٣,٥,٤. آليات المنهج الأسطوريّ:

يمكننا وبتحفظ شديد[٤] أن نقول ومن خلال شذرات متناثرة هنا وهناك أن آليات هذا المنهج في فهم القرآن هي:

---

(١) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٣٤، ١٢٦، وسيّد محمود القمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٣.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٦٨.

(3) See for example: Colin Flack (1994). Mythy, Truth and Literature, Toward a True Post-Modernism, 2nd ed. Cambridge: University Press, pp.1, 124-125.

(٤) لأن الغالب على كلام أركون الذي أكثر من الكلام على الأسطورة لا يقدم في الحقيقة منهجاً متماسكاً بقدر ما يقدم اقتراحات يغلب عليها الطابع التعميمي المفتتن بذكر مصطلحات مستلة من عدة اتجاهات فكرية غربية تصل فيما بينها أحياناً إلى حد التناقض.

١. "القيام بنقد تاريخي، لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"(١). وهذا النقد التاريخي الجدي يقتضي تطبيق القرارات المنهجية الآتية على القرآن:

أ. إعادة ترميم الحقيقة التاريخية المعاشة، أي إعادة قراءة القرآن قراءة جذرية ونقد الفترة التأسيسية للذاكرة الجماعية الإسلامية، من أجل تفجير وتفتيت الوعي الأسطوري الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية.

ب. الممارسة المسؤولة للمعرفة الإيجابية، التي تهتم بالبحث الحرّ الذي يتجاوز الأُطُر والخصوصيات الضيقة، وبعبارة أخرى معالجة إشكالية مفهوم كلام الله وفق منظور توجهات العلم المعاصر.

ج. الاعتماد على علوم الألسنية والسيميائية من أجل فهم اللغة، التي تربط بين الدين والتاريخية(٢).

٢. "القيام بتحليل بنيوي، لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة، شكلاً ومعنىً جديداً، أي عملاً متكاملاً مجهزاً بطريقة استخدام، وأسلوبية خاصة في اللغة العربية"(٣). لإنجاز هذه المقاربة يقترح أركون الخطوات الآتية:

أ. التحليل المعجمي لمفردات القرآن، أي العمل على جمع المفردات المتعلقة بمفهوم معين وجمعها في مكان واحد مثل المفردات المتعلقة بالإدراك كـ: « سمع، وبصر،

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٢٠٣. وكذلك:
Mohammad Arkoun (1982). Lectures du Coran, Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, p.104.

(٢) انظر المصدر السابق، ص١٢٠ـ١٢١.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٢٠٣. وانظر أيضاً:
Mohammad Arkoun, Lectures du Coran, op.cit. 104.

ونظر، وفقه، وفهم »، والمفردات المتعلقة بالاحتجاج كـ: « حجج، ظنّ وحسب »، ثم قراءتها قراءةً تزامنية من أجل الكشف عن معناها الأصلي، الخاص بالزمن الذي وردت.

ب. الدراسة الأدبية، أي دمج نتائج الخطوة السابقة في نظام العمل الكلي للقرآن، أي النظر إليه على أنه تشكيل لعناصر دالّة ذات بُعْدَيْن: أنه شيء متكامل ذو قوانين داخلية، وأنه كُلٌّ حيوي مرتبط برسالةٍ وإبداعٍ ما، حيث يَتَبَدّى للآخر على هيئة تشكل مستمر لا ينتهي. وهذا يقتضي قراءةً نقدية للأدبيات المتعلقة بالمجاز في القرآن من أجل توضيح كيفيّة استخدام القرآن للمجاز، وتوظيفه لتحويل الأحداث الواقعية إلى رموز تعلو على المكان والزمان، أو بعبارة أخرى تحويل ما هو واقعي إلى ما ليس بواقعي. وكل ذلك من أجل إثارة المشكلة المتعلقة بوظيفة المجاز في القرآن، وحمايته من طمس القراءات الحرفية التي تدعي وجود تشريعات قانونية وأخلاقية في القرآن(١).

٤.٥.٤. نقد:

والحقيقة أن ما تقدم ذكره على لسان الحداثيين لا يعدو أن يكون مجرد تكرار مشوّه لما يدور في أوساط الفكر الأنتروبولوجي الغربي، الذي ينطلق من مسلمة تقول بوضعيّة كلّ الأديان وماديّتها، وأنها صنعة بشريّة ونتيجة للتصور الخاطئ والوهم، لهذا فإنّ مهمّة الأنتروبولوجي، تنصبّ وتتركّز على دراسة الوظيفة الاجتماعية لهذه الأديان (٢). فهاتان المسألتان: القول بوضعية الدين، وأنه صنعة بشرية، والتركيز في دراسته على وظيفته الاجتماعية نجدهما مكررتين بابتذال في كتابات الحداثيين.

١. المصدرية البشرية للدين، يقول أركون معبراً عن هذه المقولة: "ليس الوجه

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٦ـ٢١١، ٢٠٢، ١٠٥.

(2) See: Fiona Bowie (2000). The Anthropology of Religion an Introduction, USA and UK.: Blackwell Publishers, p.4.

الديني للتوبة إلا عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالا كونيا: أقصد الأنهار التي تجري، والمساكن الطيبة الموجودة في جنات تستحيل موضعتها في المكان التجريبي المحسوس الذي نعيشه، ولكن رضا الله الموعود به لن يتجسّد إلا بوساطة رضا النبي ورضى الجماعة. وهكذا نلتقي بالوجه الدنيوي والمحسوس للتوبة، أي: بالخضوع وتقديم الطاعة لسلطة محسوسة، ولمعايير أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة تماماً، من قبل أعضاء الجماعة لسبب بسيط هو أنهم هم الذين أنتجوها ونشروها"(١). ويرى أن ما ورد في سورة التوبة التي تعدّ عنده النسخة النهائية للدين الإسلامي، هو عبارة عن نوع من التلاعبات الخطيرة بالحقيقة التاريخية والعقديّة من قبل الفاعل التاريخي الذي يبررها بمجرد ذكر قال الله(٢). أما القمني فقد جعل الأسطورة ـ التي هي حسب رأيه انعكاس للواقع ـ أصلاً للدين "الأسطورة أصل الدين كما يرى الباحثون الثقات"(٣).

٢. التركيز على الوظيفة الاجتماعية للدين، يقول المُريد صالح هاشم في مقدمته لكتاب شيخه أركون: "إذا ما نظرنا للأمور من زاوية المخيال الجماعي فإنه ليس من المهم كثيراً التساؤل، هل بعض المقولات الأروذكسية الشائعة بخصوص تشكل النص القرآني، والحديث، والشريعة صحيحةٌ أم خاطئة من الناحية التاريخية والعلمية، وإنما المهمّ طرح السؤال التالي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟"(٤).

وكما يقال فالشيء من مأتاه لا يستغرب، فهذا الكلام الإلحادي والموقف السلبي

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٠ـ١٠١.

(٣) سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٥.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٨.

من القرآن الكريم لا يستغرب من شيوعي من أمثال أركون أو القمني[١]. غير أن بريق الكلام والتنّطع في نحت المصطلحات وادعاء العلمية، والموسوعية، والإتيان بما لم يأت به الأوائل، لا يمكن أن يُجَبِّر التناقضات المنهجيّة، أو أن يكون سبائك طيعة لربط أشلاء معرفية متنافرة، لا يجمعها إلا سوق الخردة المعرفيّة الذي يستقي منه الحداثيون تعميماتهم. فهذه التناقضات المنهجية تظهر في المستويات الثلاثة: النظرية والعملية والخلقية.

أ. فعلى المستوى النظري نجدهم يخالفون ما نادوا به من موضوعية والتي تقتضي عدم الاستناد في دراسة الظواهر على الأحكام القبلية[٢]، فلو نظرنا مثلاً إلى كلام أركون السابق، لوجدنا أنه مبني على أحكام جاهزة لا تَمُتُّ إلى البحث العلمي بصلة، إذ النقد التاريخي الذي يدعونا إليه، لا يعدو أن يكون مجرّد تحديد وإيجاد الأمثلة المناسبة لما اعتقده سلفاً من أن القرآن الكريم حسب زعمه يحتوي على الخلط، والحذف، والإضافة، والمغالطات التاريخية.

ب. أما على المستوى العملي، فإنّهم على الرغم من كلّ هذا الضجيج والجعجعة وكأن مشكلات الفكر والفلسفة قد حلّت على أيديهم، نجدهم يقرّون أحياناً بعدم امتلاكهم الوسائل المناسبة لفهم اللغة الدينية، "فإنّه ينبغي أن نعترف بأنه لا تزال تنقصنا الألسنيات وعلم الدلالات الملائم(سيميوتيك) من أجل أن نحلّل بدقة لغةً كهذه"[٣]، ومع ذلك نجدهم يزجّون بأنفسهم في تأويل النصوص، وتحميلها ما لا تحتمل، ونعتها

---

(١) يقول صالح هاشم ممتدحا شيخه: "هنا تبدو ماركسية أركون". محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٠٠. ويقول حسن حنفي في تعقيبه على كتاب القمني: الأسطورة والتراث عن حادثة وقعت له مع المؤلف: "فقلت ما تيارك؟ ما منهجك؟ ما موقفك الفكري؟ فقال: ـ أي سيّد محمود القِمْني ـ أنا مادي. فقلت له: فإنني أستغرب لماذا لم تفهم؟" سيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٨٢.

(٢) انظر مبحث الموضوعية من هذا الفصل.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٩٠، وكذلك ص١٩١.

بالاحتكار والإكراه والأدلجة[١] والانتقائية والتناقض والتعالي والعمومية[٢]، إلى غيرها من الإسقاطات التي سنعرض لكثير منها في الفصلين القادمين.

ج. أما على المستوى الخلقي، فإنّ أركون يدَّعي بأنه ممن ينتسب إلى التيّار الأنتروبولوجي، الذي يقول بأن الأنتروبولوجيا علم يستند على الواقعيّة والعقلانيّة ـ بل ويرى فيها الحلّ السحري القادر على حلّ مغاليق الرموز الدّينية واصطيادها من فضائها المطلق المتعالي وإنزالها إلى مختبر الواقعيّة الرومانسيّة والكشف عن حقيقتها التاريخية[٣] ـ وعليه فإنّ الأنتروبولوجي مُلْزَمٌ عقليّاً وخلقيّاً إذا درَّس الأديان، أن يبيّن خطأها أو صوابها، لأنه ليس هنالك مكان في المنهج العلمي للمحاباة والمداراة، فإذا عجز الأنتروبولوجي أن يعلن للعموم خطأ الأديان، فإنّه يكون قد خان المسؤوليّة الخلقية[٤]، نجده يخون هذه المبادئ مرتين:

• الأولى في مصادمته هذه المبادئ التي تعهّد باحترامها بقوله: "سوف نرفض بشكل قاطع، سبل الاستراتيجية التسترّية(أسلوب التقية القديم للخوارج والإسماعلية)، وأساليب التلاؤم السهل، والخلط الخدّاع"[٥]، غير أنه يفاجئنا بعد هذا كلّه بتبني المنهج الوظيفي ـ الذي يهتم بوظيفة الأديان أكثر من اهتمامه بحقيقتها ـ ويرى أنه ليس من مهمتّه الكشف عن الأخطاء والتشوهات والإلغاءات الممكن وجودها في القرآن، بل المطلوب عنده هو الكشف عن نوعية الوظيفة التي يؤدّيها الخطاب القرآني[٦].

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٠٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٤٨، ١٤٧.

(3) See: Colin Flack, op.cit. p.p.1-2.

(4) See: Fiona Bowie, op.cit. p.p.6-7.

(٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١١٩.

(٦) المصدر السابق، ص٨، ١٣٠.

● والثانية في إعلان نتائج لم تستوف شروط البحث العلمي، إذ هو يطعن في صحة القرآن، ويجزم باحتوائه على أخطاء وتشوّهات، مع إقراره بعدم امتلاكه المعلومات والوثائق الكافية لإصدار مثل هذه الأحكام لضياعها وطمسها وتدميرها كما يدّعي من قِبَل الصحابة[١]، وهو بهذا يكون قد خان أهمّ مبادئ العلمية التي تأبى الحكم على الشيء دون امتلاك الوسائل الموصلة إليه.

هذه عموماً فكرةٌ مختصرة حول أهمّ المناهج التي يرى الحداثيون أنها الأوْلى والأنسب لفهم القرآن الكريم فهماً يتناسب وروح العصر الذي نعيشه.

ويبقى الآن أن نورد بعض الأمثلة التطبيقية لهذه المناهج والتي خصصنا لها لأهميّتها فصلين كاملين، يعنى الأوّل بالأمور العقديّة والثاني بالمسائل التشريعيّة.

ﻯ ﻯ

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٢٦.

الفصل الخامس

قضايا عقدية تطبيقية من خلال القصص القرآني

(قصص سيدنا آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى محاور أساسية)

١,٥ . توطئة:

سوف نحاول في هذا الفصل تناول بعض التفسيرات الحداثية وتحليلها لبعض الآيات المتعلقة ببعض المسائل الفكريّة والعقديّة، كمسألة أصل النوع الإنساني وتطوّره، وما يتبع ذلك من الكلام حول الغيبيات، كالملائكة والجنّ والنبوّة وغيرها من المسائل التي سنعرض لها في فصلنا هذا من خلال تناول قصص آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى عليهم السلام. والسبب في اختيار هذه القصص الأربع هو أمران:

١ . كثرة ورود هذه القصص وتركيز الحداثيين عليها من منطلقات مختلفة.

٢ . تفرع بقية المسائل عنها، مما يعني أنها سوف تقودنا لذكر بقيّة المسائل أو لمعظمها على ما سنرى لاحقاً.

ولا يفوتنا أن ننبه بأنه نظراً لكثافة المادّة وتشعبها فإننا سوف نقتصر على بعض الكتابات، التي نقدّر أن في مادتها شموليةً لمعظم الموضوعات وطرافةً في العرض، ونقدّر كذلك إمكانية عرضها، ونقدها في الحدود المعقولة، والمحددة لهذا الفصل.

٢,٥ . قصة آدم عليه السلام

سوف نتناول هذه القصة من خلال مناقشة المسائل الآتية:

١,٢,٥ . كيفية خلق آدم عليه السلام:

١ . يرى أبو القاسم حاج حمد أن القرآن يميز بين اصطفاء الله لآدم عليه السلام من بين بشر مفسدين في الأرض وجعله خليفة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ

خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] وبين خلق البشرية من صلصال من حمأ مسنون في مبتدأ الخلق[(١)]. فهناك فرق بين الخلق والجعل:

أ. فالخلق هو إنشاء من جديد وعلى غير مثال سابق، وهو من عالم الغيب كما يقتضي الأمر الإلهي في إبداع الشيء من غير أصل، أو احتذاء، وهو صادر خارج النسبية، قائم على العزة التي لا تعرف فرقاً عن الله في عالم الغيب.

ب. أما الجعل فهو صيرورة ضمن خلق كائن، وهو من عالم الشهادة حيث مجرى الصيرورة، وتحول الشيء من شيء، وتصييره على حالة دون أخرى، وهو إشارة إلى نسبية العلاقة ما بين ظواهر الخلق، وحياة الإنسان ضمن عالم الطبيعة أو الشهادة وهو جَعْلٌ يقوم على الرحمة[(٢)].

والآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة منها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ * فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾[الأنعام:٩٥-٩٦] فهذا تعبير عن صيرورة طبيعية نسبية يخاطب بها العقل الإنساني في واقع المتحولات الطبيعية ومعناها للإنسان... إنها دورة النمو.

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾[الأنعام: ٩٧] فهذه الآية تبين علاقة الإنسان بمظاهر الخلق، فالله لم يخلق النجوم لنهتدي بها بل خلقها بوصفها ظواهر فلكية، وجعلها لنا لنهتدي بها.

وآية: ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾[النحل: ٥] لا

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج١، ص ٩٦، ٤٧٣-٤٧٤.

تنهض دليلاً على الفرق بين الخلق والجعل فالآية جاءت ضمن سياق، ولتوضيح ذلك لا بد من إيراد ما قبلها من الآيات، قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل:٣-٥] ففي الآية الرابعة تكررت كلمة الخلق بدون عطف على الخلق الذي قبلها في الآية الثالثة، أما الآية الخامسة فقد عطفت على ما قبلها خلق الإنسان، فمعنى هذا أن الخلق في الآية مُنْصَبٌّ على ظاهرة الخلق الإلهية نفسها، وليس على الدفء والمنافع والأكل فهذا(جعلٌ) وزيادة في الدقة فهناك علامة وقف جائز بين ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ﴾ و ﴿لَكُمْ فِيهَا﴾[1].

والفعل الإلهي كما هو محدد في القرآن، لا يصدر بمحض القدرة الإلهية المطلقة مع قدرة الله على ذلك، ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية إذ يبتدئ ـ أمراً ـ ثم يتحقق عبر الإرادة، حتى ينتهي إلى التشيوء، وذلك مما تدل عليه الآية ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] فأمر الله كن فيكون متحقق، عبر إرادة تنتهي إلى تشيوء[2].

وهكذا يتناوب الخلق والجعل في سياق صيرورة تاريخية واحدة، لتعطي معنى التداخل بين عالمي الغيب والشهادة، ولتربط بينهما بحيث لا يخلد الإنسان إلى جدل الطبيعة ـ الجعل ولا يتجاوز كلياً جدل الغيب ـ الخلق ـ مثال على ذلك[3] ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٤].

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج١، ص ٩٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص ٤٧٤.

٣. أما شحرور فالجعل عنده هو تغير في الصيرورة[١]، أما الخلق فمعناه التقدير أي وضع مخطط، تقول خلق الخياط القميص من القماش؛ أي قدّره قبل قطعه وتفصيله، أي أن الصراع في الكائنات بين المقدر(المخلّق) وغير المقدر(غير المخلّق) قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ﴾ [الحج: ٥] فالمخلّق وغير المخلّق يؤدّي إلى صراع وتناقض متجدد داخل المضغة، مما يؤدّي إلى تطوّر المضغة إلى جنين. وهذا القانون هو سرّ نمو الكائنات الحية وتطورها بعضها من بعض؛ أي إنّ الكائنات كلّها خضعت لقانون النّشوء والارتقاء. ومن الخطأ أن نقول بأن الله خلق الحيوانات كالأفاعي والقطط منفصلة ثمّ نفخ فيها الروح لأن الرّوح هي سرّ الأنسنة، لأن أصل الإنسان والحيوان والنبات واحد ثم تَمَّ الانتشار والتغيّر في الأنواع عن طريق البثّ، وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿ وَفِى خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ﴾[الجاثية: ٤] فالبث تعني تفريق الشيء وإظهاره. ثمّ ضمن عملية جدليّة تمّ تغيّر في الأشكال، فظهر البشر غير العاقل ثمّ نُفِخَت فيه الرّوح فأصبح إنساناً عاقلاً، وتحوّلت النباتات من زواحف إلى نباتات قائمة ﴿جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ ﴾[الأنعام: ١٤١] أي كانت النباتات زواحف ثمّ أصبحت غير زواحف أي قائمة بذاتها[٢].

ويمكن تلخيص تاريخ تطوّر خلق الإنسان الذي استغرق ملايين السنين إلى ثلاث مراحل، لكلّ مرحلة ظلمة كما في الآية ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَـٰتٍ ثَلَـٰثٍ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾[الزمر: ٦]، فالمرحلة الأولى هي(الظلمة البحريّة)، والمرحلة الثانية(الظلمة البحرية البرية)، والمرحلة الثالثة(الظلمة البرية: الرحم)، فوجود

(١) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص١٥٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٦ـ٢٢٩.

الإنسان هو وليد المرحلة البريّة؛ أي مرحلة التكاثر عن طريق اللقاح بين الذكر والأنثى عن طريق الجعل ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ لأن الخلق بدأ أُحادِيّاً، وليس زوجياً ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، أي أن ظهور الحياة بدأ بخلية واحدة، ثم تكاثرت عن طريق الانقسام لا عن طريق التلاقح، ثم هذه الخلية لتصبح خلايا كثيرةً مختلفةً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾[الإنسان:٢].

فالتاريخ الإنساني الواعي إذن يبدأ بآدم لأنه قبل ذلك كان هناك صنف من الحيوانات، يقال له البشر فانتخب الله منه آدم ونفخ فيه من روحه فتحول إلى إنسان قابل للتطور والتقدّم، ولم ينفخ الروح في نوع القردة فبقيت على حالها كما هي ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ...﴾ [آل عمران:٣٣] فآدم إذن هو أبو الجنس الإنساني لا الجنس البشري، وبالتالي ينتج لدينا المعادلة التالية: بشر + روح = إنسان.(١)

٢.٢.٥. نقد:

والحقيقة إنّ هذه الأقوال زيادةً على أنها مجرّد إسقاطات فكريّة، لا تَمُتُّ إلى العلم بصلة فإنّها تحمل بذور فنائها وتهافتها، لهذا فإنّ اعتمادنا في نقدها سوف يركز أساساً على منطقها الداخلي لبيان هذا التهافت.

١. فبالنسبة لأبي القاسم حاج حمد، يمكن نقض أقواله من خلال ثلاث جهات:

أ. إنّ الأساس عنده في هذه المسألة هو تفرقته بين الخلق الذي يعني الإبداع من غير أصل أو احتذاء، وبين الجعل الذي هو تحويل الشيء وتصييره، من حالة إلى أخرى. والواقع أن المؤلف قد كفى غيره مؤونة الرد عليه، وأبطل آخرُ كلامِهِ أوّلَه، وظن أنه بالالتفاف على النصوص، قادر على حل تناقضه المنهجي، فهو يقرر أولاً بأن الخلق هو إبداع من غير

---

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص١٠٨.

أصل، ثم بعدها بسطر يقول بأن الله خلق الإنسان من طين[١].

وبعد هذا التناقض الذي ما فطن له، ظهر بمظهر المدقق الواثق من علمه المتواضع للحق، الذي لا تفوته شاردة ولا واردة، مستدركاً على نفسه بما يمكن أن يلتبس على العالم المدقق فضلاً عن غيره قائلاً: ".. ويمكن للمدقق في القرآن أن يعتمد على آية: ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [النحل: ٥] . وكأنه أحصى كل الآيات، وما وجد إلا هذه الآية تحتمل شبهة التعارض مع منهجه ـ ليستدل على عدم قيام الفارق في الاستخدام بين العبارتين، إذ يستخدم الله هنا(خَلَقَ) لتعطي نسبية العلاقة.

إن الأمر ليس قطعاً على هذا النحو، ولا بد من إيضاح أسلوبنا في التحليل اللغوي للقرآن ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [النحل: ٣-٥] ففي الآية الرابعة تكررت كلمة(الخلق)، ولكنها لم تعطف بالواو على كلمة(خلق السموات) في الآية الآية، غير أن(والأنعام خلقها) في الآية الخامسة جاءت معطوفةً على ما قبلها.. خلق الإنسان.. فالخلق في الأنعام ليس ارتباطاً بالدفء والمنافع والأكل للإنسان، فهذا جعل، ولكنه معطوف على خلق الإنسان أي ظاهرة الخلق الإلهية نفسها. وزيادةً في الدقة القرآنية نجد أن هناك ما يسمى بعلامة الوقف الجائز، ما بين﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ ﴾ و﴿ لَكُمْ فِيهَا ﴾ "[٢].

لقد حاول فيما تقدم تحقيق أمرين مهمين بالنسبة له: أولا، إزالة شبهة الاعتراض عليه بهذه الآية. ثانيا، إيهام القارئ بأن المؤلف قد صدر في نتائجه عن بحث علمي دقيق.

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٤٧٣.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٤٧٤.

وظن أنه بهذا الكلام قد قطع الطريق أمام أي اعتراض، وما عرف أنه قد كشف عن مزيد من تناقضاته وإليك بعضها:

● لم يعرف أن الاعتراض ليس في ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ﴾ بل في ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ ﴾ فالخلق من نطفة، وليس من غير أصل ولا احتذاء. أما ادعاء التحليل واعتماد المنهج العلمي فيؤيده قوله: "وزيادةً في الدقة القرآنية نجد أن هناك ما يسمى بعلامة الوقف الجائز ما بين ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ﴾ و﴿ لَكُمْ فِيهَا ﴾ "، وما درى أنه قد أوقع نفسه في مزيد من التناقض، فعلامة الوقف الجائز التي استدل بها على دقة ما ذهب إليه، ليست جزءاً من القرآن بل هي من وضع علماء عصور الانحطاط اللغوي ـ على حد تعبيره ـ لضبط الوقوف الصحيحة وبيان جائزها من ممنوعها.

● أما الآيات الواردة في هذا الشأن فكثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ﴾[النور:٤٥] و﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴾[الرحمن:١٤] و﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[آل عمران:٥٩] فالخلق هنا من شيء سابق، ففي الآية الأولى من ماء، وفي الثانية من صلصال وفي الثالثة من تراب. فما بال منهجه التحليلي غفل عن هذه الآيات وغيرها؟!

ب. إن ادعاءه بأن آدم عليه السلام اُصطفيَ من بين البهائم البشرية هو قول يحاكي قول المجوس، كما ذكر ذلك ابن عاشور رحمه الله في تفسيره "ولعل هذا أنجز لأهل القصص من خرافات الفرس أو اليونان، فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان في الأرض جنس اسمه الطّم والرمّ وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى البنتان، وأن ذفس، وهو المشترى كبير الأرباب في اعتقادهم جلاهم من الأرض لفسادهم"(١).

(١) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير،(تونس: الدار التونسية للنشر، طرابلس: الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت.)، ج١، ص٣٩٩.

أما الآيات التي تعارض هذا القول، فهي كثيرة وصريحة منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[الحجر: ٢٨-٢٩] و ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[ص: ٧١-٧٢] فحوار الله مع الملائكة توضحه هاتان الآيتان، فالحوار كان قبل الخلق والتسوية، وليس بعد وجود البهائم البشرية وإفسادها في الأرض كما يقول المؤلف. وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[آل عمران: ٥٩] فأين البهائم البشرية التي سبقت آدم عليه السلام؟!

فإذا كان المؤلف يعتمد على المنهج التحليلي حقّاً فما باله اقتصر في تحليله على كلمتي(آدم) عليه السلام و(بشر)، دون التطرق إلى كلمة(إنسان) مع أنها أكثر وروداً من سابقتيْها؟ قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾[الحجر: ٢٦] و﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴾[السجدة: ٧] و﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴾ [الرحمن: ١٤].

فمن هو هذا الإنسان الذي تجاهله المؤلف يا ترى؟! أليس هو ذاك "الفرد المنتخب الملقب بآدم"؟! قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴾[الإنفطار: ٦] و﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ ﴾[الأحقاف: ١٥].

وأخيراً ما قوله في كلمة(بشر) في الآيات اللاحقة؟ قال تعالى: ﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ﴾[مريم: ٢٠] و﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[آل عمران: ٧٩] و﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾[الكهف: ١١٠]، فهل يعقل أن يكون معنى(بشرٍ) هنا: الحيوانات البهيمية؟! فإذا أقرّ ذلك فمعناه أن الخليفة هم الأنبياء فقط، أما باقي البشر فهم ما زالوا في طور البهيمية البشرية، ينتظرون الطفرة الداروينية حتى يصبحوا آدميين.

ج. إنه اعتمد في هذا على فهمه الخاطئ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢] فقدرة الله عنده محكومة بالمنهج الجدلي فلا بد لفعل الله من المرور بثلاث مراحل، أمر ـ ولا ندري هذا الأمر نفسه كيف جاء وعَبْرَ أيِّ منهجٍ تكوّن؟ ـ ثم إرادة ثم تشيوء.

فخطؤه كما ترى واضح حيث جعل الإرادة تابعةً للأمر، ولو عكس لأصاب؛ فأنت تريد ثم تأمر، وليس تأمر ثم تريد وإلا لكان ذلك عبثاً.

وقد أراد أن يعضد هذا الفهم بشاهد آخر من القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ ﴾ [القمر: ٥٠] فقال: وهذه الآية التي تدل في ظاهرها على الإطلاق قد سبقتها آية أخرى توضح هذه التوسطات ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ﴾ [القمر: ٤٩] ولا ندري كيف يوضح السابق اللاحق؟ وأين هذا التوضيح الذي يتوافق مع فهمه؟ هذا إذا تسامحنا معه في استغلال السياق للبرهنة على رأيه، لأنه كما مر معنا سابقاً قد أكد على قصور هذا المنهج في فهم القرآن الكريم.

٢. أمّا شحرور، فزيادةً على ما ورد من ملاحظات حول كلام حاج حمد، والتي يمكن أن ينطبق معظمها أو بعضها على كلامه، فإنّ تناقضه يمكن بيانه من جهتين:

أ. إنّ ادعاءه بأن(جعل) لا تعني إلاّ التغير في الصيرورة، يفنّده معنى الآيتين الآتيتين ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡ ﴾[الزخرف: ١٩] و﴿فَٱجۡعَلۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكَ مَوۡعِدٗا لَّا نُخۡلِفُهُۥ نَحۡنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانٗا سُوٗى ﴾ [طه: ٥٨]. فأين هو التغير في الصيرورة يا ترى؟ فمعنى(جعلوا) في الآية الأولى(اعتقدوا) أي أن الكفار اعتقدوا بأنوثة الملائكة وأنهنّ بنات الله، وهذا ما يدلّ عليه السياق لذلك قال بعدها ﴿ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡ ﴾[1]. أما(اجعل)

---

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم(القاهرة: دار التراث، د. ط، د. ت) ج٤، ص١٢٥.

في الآية الثانية فتعني حدّد وعيّن بيننا وبينك موعداً. ولو فهمناهما وفق منهجه لأصبح معنى الأولى: وغيروا صيرورة الملائكة ؛ أي إن الكفار غيروا طبيعة الملائكة من حال إلى حال، ولكن هذه العملية تقتضي حسب شروط المؤلف أن الملائكة كانت أوّلاً شيئاً غير مُدْرِك، ثمّ أصبحت بفضل تغيير الكفّار لها مُدرِكةً، والإدراك عنده كما هو معروف لا يكون إلا لما هو مادي[١].

إنّ هذا التغيير في الصيرورة يحتاج إلى ملايين السنين بما يعني أن الكفار سابقين وجوداً للملائكة بملايين السنين، أي إنّهم مَرُّوا قبل ذلك بمرحلة الخلية الواحدة ثمّ مرحلة الحيوانية ثمّ البشر ثمّ الآدمية، كما سبق بيانه في مسألة خلق الإنسان.

ب. إنّ المؤلّف ادعى بأن الظلمات الثلاث في الآية تعني المراحل الثلاث التي مرّ بها تطوّر البشر إلى أن أصبح إنساناً. غير أن هذا الفهم قد أوقع المؤلف نفسه ؛ أولاً: في تناقض مع السياق العام للآية، الذي يرفض بشدة ما ذهب إليه المؤلف ويعلن بوضوح شديد أن الخلق بعد الخلق في ظلمات ثلاث،هو في بطون الأمّهات حصراً ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ﴾ وليس خارجها كما ادعى المؤلف. وأوقعه ثانياً: في تصادم مع نفسه، فهو بعد هذا القول أورد كلاماً ظنّ أنه يدعم وجهة نظره "لذا فإنّنا نرى أن الجنين في بطن أمّه يمرّ في هذه المراحل الثلاث"[٢]، وما درى أنه بهذا قد أوقع نفسه في تناقضات يتوالد بعضها عن بعض.

فأوّل هذه التناقضات، هي أنه جعل بطن الأمّ موازياً للكون مادام أنه يتسع لأن يكون موطناً للمراحل الثلاث ببحارها وبرها.

ثم يأتي التناقض الثاني، وهو المدّة التي يجب أن يستغرقها الجنين في بطن أمّه، حسب هذه المراحل، والتي تقدّر بملايين السنينّ حسب رأي المؤلف، لأنها مفصولة(بثُمَّ) التي هي للتعاقب مع التراخي[٣].

---

(١) انظر هذا المعنى عنده في كتابه: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٦٧، ١٥٣.

(٢) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٠٢.

(٣) انظر المصدر السابق، ص٢٠٢.

ثمّ يتولّد عن هذا تناقض آخر، وهو أن الجنين في بطن أمّه، لا بدّ وأن يكون أوّلاً خليةً واحدةً، ثمّ تأتي مرحلة الزوجيّة، ثمّ يظهر البشر كصنف من الحيوان ثمّ ينتخب من ذلك الصنف الحيواني آدم، فينفخ فيه الروح فيصبح إنساناً ويخرج للوجود، ويبقى بطن الأم مليئاً بالقردة وبقيّة الحيوانات التي لم تحظ بهذه النفخة. ونحن نورد هذا الكلام تماشياً مع منهجه، ولأنهّ هو نفسه يصرّ عليه، ويحاول تأكيده "وبما أن الفواصل الفعليّة بين هذه المراحل عبر ملايين السنين قال: (خلقا من بعد خلق)"[١]، و لأن معتمده في ذلك كلّه هو عالمه الكبير تشارلز داروين الذي يعدّ عنده خيرَ مَنْ أَوَّلَ آياتِ خَلْق البشر[٢]، فقد خطّأ بكلّ جرأة وثقة من قال بأن "الظلمات الثلاث هي غشاء الخلاص وغشاء الرحم وغشاء البطن"[٣].

وكما يقول الكاتب السوري ماهر المنجّد: "لا شك إنّ هذا الكلام لا يمثل براهين علميّةً، ولا أدلّةً عقليّةً ولا علاقة له أصلاً بأيّ منهج علمي، وهو من ثُمّ لا يحمل أي احترام لعقل القارئ وفكره، إلاّ إذا اعتبرنا أن التصوّرات والافتراضات المتخيَّلة هي من الحقائق العلمية"[٤].

٣.٢.٥. سجود الملائكة لآدم وامتناع إبليس:

قبل أن ندخل في تفاصيل القصة يجدر بنا عرض تصوّر الحداثيين لإبليس.

١. مفهوم الشيطان عند الحداثيين، ينطلق سيّد محمود القمني في تعريفه للشيطان، من حادثة أوردها عبد الرحمن الجبرتي صاحب عجائب الآثار في تراجم الأخبار، عن بعض علماء الأزهر، ونعتهم لبعض التجارب الكيميائية، التي عرضها الفرنسيون أثناء

---

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٠٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٩٥، ١٠٦.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠٢.

(٤) ماهر المنجّد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٩٩.

حملتهم على مصر بالأعمال الشيطانية[١]، ثمّ يستخلص منها الإشكالية التالية، وهي وجوب وضع الشيطان ضمن إطاره وحجمه الحقيقيّيْن[٢]. فالشيطان حسب تصوّره كان عند البدائي مُمَثَّلاً في قوى الشر، من ظلام وموت وعدم وفوضى. وهو يتنوّع عنده من حضارة لأخرى، فعند المصريين كانت(ست) إله الصحراء يُمَثِّل الشر، و(أوزيريس) إله النيل مُمَثِّلاً للخير، وكان الأول يحاول دائماً إحباط عمل الثاني.

وهكذا الحال عند حضارة الرافدين، فالصراع بين إله الخير ممثَّلاً بالخضرة والخصب، في صراع دائم مع إله الشر ممثَّلاً بالجفاف والقحط، ومع تطور الفكر البشري وارتقائه وتأثير الحضارات بعضها في بعض، ظهر مفهوم الشيطان عند المسيحيين وتحول في ظل عقيدة التوحيد من إله للشر إلى مجرد مخلوق متمرد، على خالقه متسببا في إغواء البشرية وبلائها، وكان أولها إغواءه لآدم وحواء، وإخراجهما من الجنّة، أما الشيطان في الإسلام فهو لا يختلف عمّا هو عليه في اليهودية والمسيحية، فهو مخلوق عاص، وبه يصبح لدينا في الإسلام إله للخير، وإبليس للشر. وباختصار فهو ينتهي إلى القول بأن إبليس الوارد في القرآن، هو عينه إله الشر في العقائد القديمة، وهو مجرد أسطورة تسربت من العقائد البدائية، وتطورت عبر التاريخ إلى أن أخذت شكلها الحالي[٣].

٢. والحقيقة إنّه من مزايا هذا الكلام، إن كانت له مزايا، أنه أظهرنا على نوعية الأسلحة التي بشّر بها المؤلف في مطلع كتابه، وعدّها من أمضى الأسلحة التي اعتمدها في مواجهة خصومه من الإسلاميين[٤].

---

(١) وكأن المسلمين لم يعرفوا الكيمياء من قبل.

(٢) انظر: سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٣١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٣٢ـ٥٢.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٠ـ٢٨، ٢٣.

أ. فهي لكونها متقادمة جدّاً فإنّ مضارّها على مستعملها أعظم وأخطر، من مضارّها على الخصوم الموجهة إليهم. فمن ناحية قِدَمِها أن المؤلف ينتهج في ترويج أفكاره أسلوب النفاق، فمن ناحية يطلق عباراتٍ من مثل قال الله تعالى، والقرآن الكريم والنبي، بما يوحي لأول وهلة أنه ممن أُشْرِبَت قلوبهم حبّ الله ورسوله، نجده من ناحية أخرى يحاول تحت هذا الستار أن يمرر أفكاره التي ترى أن كل ما جاء في القرآن، هو مجرّد نتف ومزع مكررة من عقائد وأساطير الأمم السابقة من مجوس ووثنيين وغيرهم، ولكن بصورة مشوهة طبعاً، فنجده مثلاً في الصفحات الثانية إلى الرابعة بعد السبعين(إلى جانب صلاته على النبي وقوله القرآن الكريم) يحاول جهده البرهنة على أن ما جاء في القرآن حول يوم الجمعة وما جاء في سورة التكوير من القسم بالنجوم، وما جاء في البقرة من أخبار هاروت وماروت وغيرها من الأمور كالحدود، هي من بقايا عقائد البابليِّين تسربت إلى الإسلام عبر عرب الجاهلية والصابئة(١).

وأسلوب النفاق هذا والشهادة على النفس بالإيمان مع الاعتقاد والعمل بخلاف ذلك أسلوب أخبرنا القرآن به وحذرنا من أهله في غير ما موضع قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾[البقرة:٨] وقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾[المنافقون:١].

ب. والآن بعدما رأينا الأخلاقيات العالية للباحث العلمي والتي استعارها من أخته الحرباء يمكن أن نضرب مثالاً واحداً للانسجام المنهجي والدقّة في نحت المصطلحات. يورد المؤلف في صفحة سبع وثلاثين تحت عنوان(الشيطان اليهودي) أقوالاً عن مفهوم الشيطان، وأصله لدى اليهود وهي أن عزازيل : إله الشر مقابل ليَهْوَه إله الخير، وقيل أن عزازيل هو شيطان أو جِنِّيّ سكن الصحاري، ثم يحاول أن يبين الرأي الصواب من

(١) انظر: سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق ، ص٧٢ـ٧٤

كل ذلك فيقول: " أما نحن فنزعم أن عزازيل اليهود ليس سوى عزازيل الذي كان يلقب به إله الهلال البابلي سين وكان يصوّر في هيئة التيس أو على الأرجح أنه كان إله التيوس مرموزاً له بالهلال، للتشابه بين الهلال وبين قرني التيس ولعل ذلك ما يفسر لنا صورة الشيطان في اللوحات الفنية مزوداً بقرنين وحوافر وذَنَب"[١]. وفي هذه الفقرة مغالطتين:

- الأولى، إقحامه كلمة عزازيل ونسبتها إلى البابليين مع أنه لم يسبق له بيان ذلك.
- الثانية، الربط غير المنطقي بين عزازيل وسين مع أن الأوّل يعدّ رمزاً للشر والثاني رمزاً للخير، ولعلّ هذا ما يفسر لنا سبب إقحامه لكلمة عزازيل الثانية والإيهام بنسبتها إلى البابليين. ثمّ بعد ذلك مباشرة ينكص على عقبيه، ويُرَجِّح عدم وجود إلهين لليهود قائلاً: "وربما لا نجد ذِكْراً كثيراً لشيطانٍ عند اليهود؛ لأن يهوه جَمَعَ الخير مع الشر معاً، فلم يكن ثمة حاجة لإله للشر"[٢].

ثمّ يقفز بنا مرةً أخرى ويقول بتأثر اليهود بعقائد الفرس، وقولهم بإلهين واحد للخير وآخر للشر، واسم الثاني شيطان وإبليس التي هي اختصار للأصل اليوناني "ديا ـ بوليس Dia ـ Bolos" التي هي اسم لملاك الموت ثم يحاول استغلال هذه الكلمة بإعطاء مقطعها الأول(Dia) معاني أخرى اخترعها من خياله الخصب قائلا: "لكن المرجح أن تكون كلمة ديابولوس قد دخلها خلط شديد واشتقاقات أخرى محتملة للمقطع Dia من Devin بمعنى الألوهية، ومن Die بمعنى يموت وبمعنى ملعون، ومن Deuceـ ديوس ـ بمعنى الشيطان، مع الأخذ بالحسبان قرب ديوس في النطق العربي، من اللفظ الكنعاني العبراني التيوس جمع تيس ويحمل المعنى نفسه في العربية...وبما نعرفه عن ميل

---

(١) سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٧.

اليونانيين إلى استبدال أسماء أبطال الأساطير الواردة بأسماء يونانية، فمن المحتمل أن يكون هذا الديوس Deus أو التيس هو حامل اسم(أبو للو) إله الشعر اليوناني ولا حظ أن الشعر حتى يومنا هذا يعد وحياً شيطانيّاً "[١].

ويمكن وفق هذا المنهج الألسني الفريد أن نلحق بهذه السلسلة الكلمة الملايوية Dia والتي تعني ضمير الغائب ونقول إنها تعني الشيطان تفاؤلا بغيابه، ونلحق كثيراً من الكلمات الإنكليزية مثل Dear بمعنى عزيز وسيد ونقول إنّها رمز لإله الخير و Doe أنثى الغزال ونقول إنها تعني إله لأنها تشبه التيس ولها قرون كذلك تشبه الهلال وDeath بمعنى الموت ونقول إنها رمز للشيطان وكل هذا لا مانع منه، مادام الذي يجمع كلّ هذه الكلمات ذات الأصول المختلفة والمعاني المتنافرة هو حرف (D).

ثم بعد كلّ هذا الخلط يقفز بنا من اليونان إلى جنوب الجزيرة العربية، ليتحول (سين) إلى كبير آلهة حضرموت، ويتغير اشتقاقه هذه المرة ويصبح التركيز على النون والتي تعني عنده أداة لتعريف(سي) التي تعني عنده شاة فبضم(سي) إلى(ن) تصبح عَلَماً على الإله التيس أو الإله الثور، لينتهي إلى النتيجة العجيبة التي أفنى عقداً من الزمن في البحث عليها[٢]، وهي أن هناك علاقة بين سين وياسين الواردة في القرآن الكريم ﴿يسٓ * وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يس:١] فهذا يدل أن يس هذا هو عينه سين إله العرب، ودليله أن نساء مصر مازلن يقلن ياسين عليك، أي اسم الله عليك، وأن القرآن نفسه أقسم في أماكن أخرى بمقدسات العرب كالجوار الكنّس... الخ[٣].

ومادام أحد أدلّته هو نساء مصر، فإنّه يمكننا أن نقول طبقا لمنهجه أن(عين) هو اسمٌ لإله الشرّ وأن أصلها(عي) أي الذي لا يفصح في منطقه ثم أضيفت النون في آخره

(١) سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨.

(٣) انظرالمصدر السابق، ص١١٥.

لتصبح(عين) عَلَماً على إله الشر الذي لا يفصح عن أعماله الشريرة، ودليلنا في هذا ليس نساء مصر فقط، بل كثير من المسلمين وغير المسلمين نساء ورجالا، يعتقدون بإصابة العين ويقال في البلاد العربية « مسته عين أو ضربته عين » لكل من أصيب بداء أو سوء لا يُعرَف سببه.

ب. ومع هذا الخلط كلّه نجد أن تطوّر العقل البشري لدى المؤلّف يسير في اتجاه عكسي ـ بدون وعي منه طبعاً ـ ففكر الإنسان البدائي يبدو أنه أكثر صفاءً وفهماً لظواهر الوجود من فكر الإنسان الحديث، حيث إن البدائي كان يتعامل مع الطبيعة تعاملاً مباشراً[١]، أما الإنسان الحديث، فقد استسلم للخرافات وأصبحت في عهده " فكرة وجود إله شر مريحة للعقل، تساعده على الهرب من بحث الظروف الموضوعية التي تتحكم في حياته الاجتماعية"[٢].

ومن شدّة حقد المؤلف على الإسلام، أنه جعل من هذه المزق الفكرية القديمة ـ على حدّ تعبير جون أ. ولسن[٣] ـ حقائق تاريخية يحاكم من خلالها الإسلام. ولضمان فهم الآيات الكريمة المتعلقة بإبليس على الطريقة الحداثية يحيل المؤلف قُرَّاءه إلى من هو أعمق منه فهماً بذلك قائلاً: "عالجَ هذه النقطة معالجةً جيدة د. صادق جلال العظم في كتابه نقد الفكر الديني...لمن أراد المزيد"[٤] ومادمنا نحن من قرّائه فلنعد إليه.

٣. ينطلق صادق جلال العظم الكاتب الشيوعي في شرح قصّة إبليس أو ما أسماه بمحنة إبليس، من فكرة له مسبقة تدّعي أن العلم يتعارض مع الدين، وأن كلّ ما ورد في

(١) انظر: سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق ، ص٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦.

(٣) جون أ. ولسن وآخرون، ما قبل الفلسفة(الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى)، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠م) ص٥٩.

(٤) سيّد محمود القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، هامش، ص٤٣.

القرآن من مسائل تتناول بعض الغيبيات كالملائكة وآدم وإبليس وأخبار الخلق والمعاد، هي مجرّد أساطير لا تصمد أمام البحث العلمي[١]. ولإثبات هذه الدعوى حاول تفسير قصة إبليس تفسيراً أسطورياً، مؤكّداً منذ البداية عدم واقعيّة هذه القصة، وأنها لا تعدو أن تكون مجرّد قصة رمزيّة لا تمتّ إلى الواقع بصلة "عندما نقول: طرد الله إبليس من الجنة يجب ألاّ نظنّ بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون، لأن مغزى هذا الكلام ومعناه يكمن في كونه رمزاً، لا في كونه وصفاً لأحداث وقعت بالفعل"[٢]. ثمّ أورد بعض الآيات التي تتحدث عن هذه القصة من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ * قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: ٣٠ـ ٣٤]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ * فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ * قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[الحجر: ٢٨ ـ ٣٥].

تكمن محنة إبليس كما يرى العظم في أنه وقع بين فكي الأمر والمشيئة، أي بين الواجب المطلق النابع من المشيئة الإلهية القاضية بتوحيد الملائكة لخالقهم، وبين واجبات

---

(١) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٢٦، ١٢ـ٥٢، ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص٥٩.

الطاعة الجزئية لأوامر الربّ. ومن خلال هذه المقدّمة حاول أن يبني الاستنتاجات التالية التي هي بحدّ ذاتها مقدمات لنتائج أخرى، وهذه الاستنتاجات هي:

أ. لا شك عنده أن إبليس كان منسجماً مع واجبه المطلق نحو ربه عندما خالف الأمر الإلهي برفضه السجود لآدم.

ب. لو سجد إبليس لآدم لخرج عن حقيقة التوحيد، بتركه الواجب المطلق، لأن الله أراد من الملائكة أن يسبحوه ويعبدوه، والسجود لآدم مخالفة لذلك، ووقوع في الشرك. لهذا فإنّ عدم سجود إبليس لآدم واتباعه للمشيئة بدل الأمر، هو عين التوحيد في أصفى معانيه وأنقى تجلّياته، ثم إنّ إبليس بَرَّرَ عدم سجوده لآدم بحجتين منطقيّتين واضحتين:

● الأولى: وهي قوله: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[الأعراف: ١٢] وهي مفاضلة ليس من باب الاستكبار، بل هي من باب التذكير بحقيقة شاءها الله نفسه، وهي عدم مساواته بين طبائع الأشياء في درجة كمالها ورفعتها، فالكون وفق هذا المفهوم مرتّب وفق تقدير معين، يبدأ بالكمال المطلق ذاته ثمّ يتدرّج بالأنواع، هبوطاً إلى أن نقترب من حدّ العدم بوصفه الحدّ الأخير. فمفاضلة إبليس تنطلق من رؤية فلسفية معيّنة لنظام الكون وترتيب طبائعه، لهذا رأى أن في سجوده لآدم مخالفة لنظام الكون، لأن النار في سُلَّم الترتيب أفضل من الطين.

● الثانية: وهي أن إبليس رفض السجود لآدم، لعلمه به بأنه سيفسد في الأرض ويسفك الدماء، لهذا رأى أنه من غير المعقول أن يسجد، وهو إمام الملائكة لمخلوق يعلم أنه سيفسد في الأرض ويسفك الدّماء[1].

ج. والآن بعدما عرفنا أن إبليس صنيعة الإرادة الإلهية، خاضعاً لأحكامه ومنفذاً

(١) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٥٩_٦٣.

لطلباتها، وأنه حتى عندما اختار عدم السجود لآدم، كان قد اختار الذي اختاره له الله، منذ الأزل. ولكن إذا كان إبليس واقعاً تحت قبضة قهره متبعاً لمشيئته مسيّراً في كل ذلك شأن باقي المخلوقات، والمقسمة منذ الأزل بين الجنّة والنار، فلماذا إرسال الرسل وشحن الكتب بالحلال والحرام؟ ولماذا أُريدَ للناس أن يعتقدوا أن إبليس هو سبب الشرّ؟ هل هنالك من صفة إلهية يمكن أن تساعدنا في تعليل هذه المفارقة؟ الصفة التي تعلل كلّ هذا هي صفة المكر، التي تطفح بها آيات القرآن من مثل ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[آل عمران: ٥٤] أي أنه مكر بإبليس بأن[1] "أمره ظاهراً بالسجود لآدم ولكنّه شاء له ضمناً أن يعصي الأمر حتى يكون له حجّة على إبليس ليفعل به ما يشاء وينفذ فيه قضاءه وقدره. لم يكن أمر الابتلاء إذاً سوى أداة المكر الإلهي، غايتها تنفيذ أحكام المشيئة وتبريرها أمام مخلوقاته، فتصبح بذلك مقبولةً في أعينهم فلا يكون لهم حجّة عليه فيما يفعل بهم"[2]. ثمّ انتهى المؤلف بعد هذه الرحلة الطويلة والشاقة والملتوية، من تقريرٍ يثبت فيه بطولة إبليسَ وبراءَته وانتهاءَ محنته إلى نهاية سعيدة[3]، وعليه فقد أصدر مرسوماً يقضي بالكف عن اتهام إبليس أو التعرض له بسوء، وردّ الاعتبار له بصفته ملاكاً يقول: "أعتقد: أولاً، أنه يجب علينا إدخال تعديل جذري على نظرتنا التقليدية إلى إبليس، وإحداث تغيير جوهري في تصورنا لشخصيته ومكانته. ثانياً، يجب أن نردّ له اعتباره بصفته ملاكا يقوم بخدمة ربه بكل تفانٍ وإخلاصٍ وينفذ أحكام مشيئته بكل دقّة وعناية. وأخيراً يجب أن نكفّ عن كيل السباب والشتائم له، وأن نعفوَ ونطلب له الصفح، ونوصي الناس به خيراً بعد أن اعتبرناه، زوراً وبهتاناً، مسؤولاً عن جميع القبائح والنقائص"[4].

---

(١) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٧٨ـ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص٨١.

(٣) المصدر السابق، ص٨٤.

(٤) المصدر السابق، ص٨٥.

٤. والحقيقة أن كل ما تقدم من كلام، زيادةً على أنه مجرد آراء وتصورات، لا تلزم في النهاية إلاّ قائلها فإنّه قد تضمّن مغالطات منهجيّة، سواء على مستوى الهيكل أو المضمون تدلّ على قبح القصد وسوء التصرّف(١).

أ. فعلى مستوى الهيكل نجد أن الكاتب ينتهج عن قصدٍ أسلوب السفسطة والمغالطات الشعرية وهو منهج لا يتبعه عادةً إلا المهزومون، من ذوي العاهات الفكرية الذين أعيتهم الحجة، وأعماهم التعصّب الأيديولوجي، فيلجؤون إلى مثل هذا الأسلوب للتعمية والمكابرة والفرار من الحقيقة التي تواجههم.

• وأوّل هذه المغالطات أنه انطلق من مقدّمة كاذبة وهي قوله أن الإسلام ضدّ العلم. وهذه المقولة يمكن نقضها من جهتين:

أولاهما: أنه لو افترضنا جدلاً أن هناك اتفاقاً بيننا وبينه، على مفهوم العلم، فإنّ الواقع يشهد بعدم تصادم الإسلام مع المعارف والخبرة الإنسانية، بل على العكس من ذلك نجد أن نصوص القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة، تحثّ على النظر والتدبّر والعقل والتفكّر، في آيات الله المبثوثة في الكون والأنفس، منها قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾، ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الروم: ٢١، ٢٢، ٢٤].

فالقرآن لم يقف أبداً في وجه البحث العلمي، بل رفع من درجة أصحابه، قال تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ [المجادلة: ١١]، وجعله سببا

(١) انظر: الشيخ محمد حسن آل ياسين، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني(بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٩٨٧م) ص٦٧.

لخشيته، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾[فاطر:٢٧-٢٨].

يقول (موريس بوكاي Maurice Bucaille) معبراً عن هذه الحقيقة: "ضمن هذا السياق، فإنّ الآيات القرآنية وعلم الأجنّة الحديث يبدوان متفقان، فكل هذه الآيات تتفق مع الحقائق العلمية الثابتة اليوم. ولكن كيف يمكن للإنسان الذي عاش في عصر محمد أن يعرف كل هذه التفاصيل في علم الأجنّة، مع العلم أن هذه الاكتشافات قد ظهرت بعد نزول القرآن بألف سنة؟ فتاريخ العلوم يقودنا إلى الجزم بعدم وجود تفسير بشري لوجود مثل هذه الآيات"(١).

فالقرآن كما هو واضح في جانب العلم والعقل بل تعدى ذلك إلى حفظ العقل وصيانته وحمايته من كلّ ما يمكن أن يخلّ بوظيفته كالخمر وسائر أنواع المخدّرات التي أصبحت من أخطر الأزمات التي تهدد البشرية اليوم، ولم يُمْسِ منها في مأمن حقيقي إلاّ من اقتنع بالإسلام منهجاً للحياة(٢).

أمّا لو نظرنا إلى تاريخ الحضارة الإسلامية، لوجدناه خير شاهد على احترام العلم والعناية به. فالمسلمون قد برعوا في الجبر والطب والهندسة والفلك والميكانيكا والتاريخ والاجتماع، وغيرها من العلوم التي مازال بعضها يحمل اسماً عربياً كالجبر، نسبة إلى

---

(1) Maurice Bucaille (1982). What is the Origin of Man? Translated from French by Alastair D. Pannel and the Author, Paris: Seghers, 8th Ed., p.188.

(٢) في الحقيقة إنّ من أعظم الأدلّة الواقعية اليوم الشاهدة على عظمة الإسلام وصلاحيّته لكلّ زمان ومكان هي قدرته العظيمة على التصدّي للأمراض الاجتماعية المتفشية اليوم في كلّ أنحاء المعمورة. فانتشار المخدّرات وفقد المناعة مثلاً بين كلّ فئات المجتمع الحديث وانخفاضهما بين صفوف ما يسمىّ بشباب الصحوة إلى درجة تكاد تصل إلى الصفر لهي ظاهرة مما لا يُحتَاج في إثباتها إلى عناء كبير.

جذر الكلمة العربية جَبَر وهذا ما شهد به غير المسلمين[١].

ثانياً: بعدما ثبت أن الإسلام لا يعارض العلم فإنّ التعارض الذي تخيّله المؤلّف بين الإسلام والعلم، نقضه بقوله الذي أورده للتدليل على عجز الطرفين المسلم والكافر على إعطاء تفسير علمي مقنع للمصدر الأوّل للكون "في الواقع علينا أن نعترف بكل تواضع بجهلنا لكل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأوّل للكون"[٢]، فإقراره هذا بتساوي الطرفين في هذه المسألة يدلّ على تحكّمه في باقي المسائل التي أنكرها، وعدّها من قبيل الخرافات والأساطير، لأن عدم القدرة على معرفة الشيء، لا يعني نفيه وهو بهذا يناقض أهمّ مبادئ المنهج العلمي التجريبي الذي يرفض إثبات شيء أو نفيَه قبل فحصه والتأكّد منه، وإلاّ لو اتبعنا منهج المؤلّف بأن نرميَ كلّ شيء لا نملك الوسائل التي تؤهلنا إلى فهمه وإدراكه ـ طبعاً وفق نظرة المؤلف المادية التي لا تعترف إلا بما هو محسوس ـ في سلّة المهملات لوقف العلم في نقطة الصفر؛ لأن نفي الشيء قبل القدرة على نفيه، أو إثباته هو نفي للقدرة على نفيه أو إثباته قبل نفيه أو إثباته.

فالمسألة كما هو واضح لا تتعلق بمجرّد نفي وجود الله أو ملائكته أو غيرها من الغيبيات، بل المسألة تتجاوز حدود كلّ ذلك إلى قضايا فلسفة المنهج، التي تتعرض من خلال هذه النظرة الاختزالية التي يقدّمها الماديّون إلى التقوقع والانحصار؛ لأن للعلم نفسه غيبياته الخاصة وماورائياته التي بدونها يفقد أهمّ خصائصه ومقوّماته[٣].

● وثاني هذه المغالطات أنه ورد في كلامه عن الأسطورة ما يوحي بأنه ممن يرى بأن للأسطورة واقعيتها وموضوعيتها، وليست مجرّد وهم أو خيال وأن لها وظيفتها

(1) See for example: Ernest G. McClain (1981). Meditations through the Quran, U.S.A.: Nicolas Hays, Inc. p.8. Maurice Bucaille (1979). The Bible Qur'an and Science, Translated from the French by Alastair D. Pannell and the Author, U.S.A.: American Publications, p.116.

(٢) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٢٠.

(3) See: B. N. Ghosh (1987). Scientific Method and Social Research, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 4th Ed. (1987), p.5.

الحضارية قديماً وحديثاً، وأنها المصدر الذي يمدنا بالأجوبة عن الأسئلة الكبرى كالموت، والمصير، والشر، وأصل الأشياء وغايتها ومعناها[١] "لذلك كان التفكير الميثولوجي يشكل دوماً قوّةً حضاريّةً خَلاّقةً، يغرف منها الفكر الديني والتأمل الفلسفي والتعبير الفني باستمرار"[٢]. فإذا كان هذا هو دور الأسطورة وماهيتها ووظيفتها التي لا ينوب عنها فيها لا العلم التجريبي ولا غيره فعَلى مَاذا كلّ هذا الضجيج وتسفيه عقائد الشعوب، وبث البلبلة في صفوفها وإلهائها عن قضاياها الحقيقيّة التي ادّعى أنه مهتمّ بها ويعمل على حلّها[٣].

ب. أما على مستوى المضمون فإنّ المؤلّف قد قدّم نفسه خير مثال للانتقائية وعدم الأمانة العلميّة.

● فالسّمة الانتقائية تظهر في اعتماده في محاكمة الفكر الإسلامي، على الرغم من زخمه، وتعدد مصادره واتجاهاته على كتابات معدودة، مغمورة ومنامات لأناس عُرِفَ بعضهم تاريخيّاً بانحرافهم العقدي كالحلاج، وهذه الكتب معظمها لمشايخ الصوفية، وكتب الصوفية كما هو معروف في الأوساط العلمية لا تمثل الفكر الإسلامي الأصيل، لكون أن ما فيها كما يقول المؤلف نفسه مجرد تجارب وقناعات ذاتية خاصّة[٤]، جعلته هو نفسه يشك "كثيراً في مدى صلاحيتها كأدلّة مقنعة وكافية"[٥].

أما ما يمكن أن يُعَدَّ مصدراً أصليّاً فهو(تفسير الطبري) غير أنه أورد في رواياته الكثير من الموضوعات والمناكير[٦]، التي عدّها المؤلف لفرط جهله وتعصّبه، حقائق ثابتة

---

(١) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٥٧ـ٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص٥٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٠ـ١٣.

(٤) المصدر السابق، ص٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص٤٩.

(٦) انظر: الشيخ محمد حسن آل ياسين: هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٦٣ـ٦٥.

جعلها مرتكزه للطعن في الإسلام والتثريب عليه.

وكما يقول المفكر العراقي الشيخ محمد حسن آل ياسين في ردّه على الكاتب: " لقد طالب الكاتبُ أيَّ ناقدٍ عليه، أن يستند في نقده إلى أسس متينة وعميقة، وأن يُبْدِيَ رصانةً علميّةً، وروحاً نقديةً مجرّدةً فهل طبق ذلك على نفسه؟ وهل أحلام اليقظة والنوم هي الأسس العلمية المتينة والعميقة؟"[١].

- أما عدم الأمانة العلمية فتظهر:

أولا، في تقويله النصوص ما لم تقله كقوله بأن إبليس سيّد الملائكة[٢]، وبنائه على ذلك أحكاماً فاسدةً جَعلت من إبليس بطلَ الأبطال في هذه الدراما المفتعلة[٣]. ففي أيِّ آيةٍ ذُكِرَ أن إبليس هو سيّد الملائكة؟ فهل من الأمانة العلمية أن نفتئت على الإسلام أقوالاً، ثمّ نحاسبه عليها؟ أليس الأجدى بالمؤلف أن ينزع عن عينيه عدسة التعصب، وينظر إلى النصوص نظرة تجرّد، وعندها سوف يرى أنها تقول بخلاف ما توهّمه فيها؟

ثانيا، مناقضته لنفسه فهو ما يلبث أن يقرر أمراً إلاّ ويفاجئنا بنقيضه، ففي صفحة إحدى وستين وما بعدها قد ذكر أن إبليس مختار، وأنه رفض السجود عن قناعة راسخة لديه بأن الاستجابة لهذا الأمر مؤدّاها إلى الشرك[٤]، ولا ندري ما العبارة التي عثر عليها المؤلف في الآيات الكريمة التي ذكرها، بل في القرآن كلّه تقول أو تشير إلى أن الاستجابة لأمر الله شرك؟ وزيادةً على ذلك، فإنّنا لو اتبعنا منهج المؤلف وسحبنا خطّه إلى منتهاه، لانتهينا إلى القول بشرك الملائكة لأنهم استجابوا لأمر الله وقبلوا السجود لآدم.

---

(١) انظر: الشيخ محمد حسن آل ياسين: هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٦٥.

(٢) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٨١، ٦٤.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٦٩. نقصد بالدراما المفتعلة حكاية عن الملّف الذي صور هذه القصة على أساس أنها دراما بطلها إبليس محاكاةً منه للأدب الغربي.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٦١-٦٣.

ثمّ بعد ذلك كلّه يغيّر اتجاهه في خط معاكس ويجعل إبليس كالريشة في مهبّ الرّيح لا حول له ولا قوّة في كلّ ما حصل له، وبالتالي ينفي عنه ويسلبه أهمّ خصائص البطولة التي هي حريّته، كان إبليس "مجبوراً بحكمته ومقهوراً بمشيئته"[١] "وبعبارة أخرى كان إبليس صنيعة الإرادة الإلهية، خاضعاً لأحكامها ومنفذاً لطلباتها...بطل الأمر والنهي بالنسبة إليه"[٢] "فكان بذلك جبريّاً مخلصاً "[٣].

والمتمعّن لا يرى سببا لهذا "التهريج الذي يتبرأ منه البحث الموضوعي والمنهج العلمي"[٤]. إلاّ إصراره المسبق على إدانة الإسلام، والحطّ من شأنه إذ المهمّ عنده ليس هو البحث عن الحقيقة، فهذه مقررة عنده سلفاً أن الإسلام دين يناقض العلم، بل المهمّ عنده هو التشكيك في الإسلام وتشويهه والتبشير بموت الإله "وهل باستطاعتنا أن ننكر الإله الذي مات في أوروبا، بدأ يحتضر في كلّ مكان تحت وقع تأثير المعرفة العلمية، والتقدّم الصناعي والمناهج العقلية في تقصي المعرفة والاتجاهات الثورية في المجتمع والاقتصاد؟"[٥].

٤.٢.٥. الأسماء التي تعلمها آدم عليه السلام:

١. يرى أبو القاسم حاج حمد أنه عندما خاطب الله الملائكة بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ٣٠]. لم يكن وقتها آدم عليه السلام قد خلق بعد، أما احتجاج الملائكة، فكان حول سلوك البهائم البشرية،

(١) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٧١.

(٢) المصدر السابق، ص٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص٨٤.

(٤) الشيخ محمد حسن آل ياسين، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص٦٥.

(٥) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مصدر سابق، ص١٩.

التي كانت موجودةً حينذاك فظنت أن الله سيجعل خليفته منهم، وهم على ذلك السلوك، وعندما أذن الله بميلاد آدم عليه السلام من أبوين بشريين ونفخ فيه من روحه، علمه الأسماء ووضعه أمام الملائكة ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[البقرة:٣١]، فكلمة الصدق هنا تشير إلى ظن الملائكة بإفساد آدم عليه السلام في الأرض، فبين الله لهم بالأسماء، أنه مفارق لما عهدوه من السلوك البشري البهيمي.

ولكن ما هي هذه الأسماء؟ الأسماء هي محمولات الأسماء المذكورة في سورة النساء ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ ﴾ [النساء:٢٣]، والدليل على هذا:

أ. أن الضمير في الآية يتعلق بشيء موجود وكائن(عرضهم)، أي الموجود الحسي والواقعي، وليس الموجود الذهني حيث يقال ثم عرضها بما يشير لذات الأسماء.

ب. أن الأشياء المعروضة لم تكن كائنات بشرية، أو ظواهر طبيعية، أو مواد أو أفعال، فالملائكة تعرف ذلك من قبل، وليس هو اسم علم، فالملائكة تعلم الأسماء المتعلقة بالشيئية، بل الاسم الذي لا تعلمه الملائكة هو اسم المحمول الذي يستند على حالة أو قضية أي أسماء كلية ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة:٣١]، فحوَّاء اسم عَلَم وهي امرأة، ومحمولها زوجة، واسم المولودة الأنثى علم ومحمولها ابنة، وكذلك اسم المولود الذكر علم ومحموله ابن، فهذه هي الأسماء التي تعلمها آدم عليه السلام وليس غيرها كما يقول المتكلمون وغيرهم[(١)].

٢. لا نريد الدوران في حلقة مفرغة، فالمؤلف ليس عنده معيار خاص يتناول به النصوص يمكن للمرء أن يناقشه من خلاله. فهو يخلط بين المصطلحات اللغوية والمصطلحات المنطقية، حتى إن القارئ ليحار في متابعته، ودليلنا على هذا الخلط هذه

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

الملاحظات التي تبين اضطراب المؤلف وتَذَبذُبِه منها:

أ. لقد ذكر بأن الضمير في ﴿عَرَضَهُمْ﴾ يعود على شيء موجود وكائن ـ لعله يقصد عاقل ـ وليس على الموجود الذهني اللغوي ـ الأسماء ـ وإلا لقال عرضها، ثم أكد بأن هذا الشيء المعروض ليس بشراً ولا ظواهر طبيعية أو أفعال إذن فما هي؟ يجيبنا المؤلف إجابة غير علمية فيقول: "فمن عُرضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء محمولة تقرر حالتهم، وهي حالة يفترقون بها عن أوضاع أولئك الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، أي افتراق هوية وخصائص... إذن لم تكن أسماء حجر وشجر كما يرد في الميراث اليهودي، وإنما أسماء محمولات بشرية"[(١)]، ثم ينكص على عقبيه فبعد أن قرر سابقاً بأن الذين عرضوا على الملائكة يفترقون عن أوضاع أولئك المفسدين في الأرض[(٢)] يعود فيقول: "وقد تولى آدم تعريف من عرضوا على الملائكة بأسماء محمولاتهم قطعاً للإفساد في الأرض"[(٣)].

ب. لقد كشف المؤلف عن عدم امتلاكه لمنهج واضح لفهم اللغة العربية والمنطق:

● فأما من الناحية اللغوية، فقد احتج بأنه لو كان الضمير في﴿عَرَضَهُمْ﴾ عائداً على الموجود الذهني لقال(عرضها)، أي بإفراد الضمير وتأنيثه، وإنما الضمير يعود على الموجود الحسي والواقعي، ثم نفى كما تعلم أن يكون هذا الموجود بشراً أو ظواهر طبيعية وبمعنى أنه ليس بمحسوس، إذاً فماذا يكون؟ فهذا التناقض واضح وصريح. ولكن ليس المقصود هذا، فالمؤلف حفظ أو سمع شيئاً ولا يعرف معناه. فالنحاة بعد

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٣.

(٢) للأمانة العلمية إليك نص ما قاله: "فمن عرضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء محمولة تقرر حالتهم، وهي حالة يفترقون بها عن أوضاع أولئك الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، أي افتراق هوية وخصائص" العالمية، ج١، ص ١٠٣.

(٣) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٣.

استقرائهم للغة، وجدوا أن ضمير الغيبة المذكر الجمع لا يعود إلا على جمع مذكر عاقل، قال تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور:٣٧] وقال: ﴿وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾[النازعات:٣٢] وليس أرساهم، بل يمكن في غير القرآن أن نقول والجبال أرساهن بضمير الغيبة الجمع المؤنث. ولا علاقة بالحسي والذهني في هذا الباب.

- أما من الناحية المنطقية، فهو قد فَصَل الأعراض عن جواهرها، فقال بأن الذي عُرِضَ على الملائكة هو أسماء محمولات، وقد اعتمد في التفريق بين اسم العلم والمحمول، على كتاب في فلسفة اللغة للدكتور محمود فهمي زيدان، وبعد الرجوع إلى هذا الكتاب وجدت أن المؤلف قد جانبه الصواب فيما قرأ، وذلك لثلاثة أمور مهمة ذكرها زيدان فيما نقله عن "فريجة" و"رسل" للتفرقة بين اسم العلم والمحمول في القضية المنطقية:

أولاً: إن اسم العلم أمر معين يدل على معناه بنفسه، دون حاجة إلى غيره، أما المحمول فأمر عام يحتاج إلى اسم علم يبين معناه.

ثانياً: إن الكلمات الدالة على السور - كل - بعض - لا معنى لها، إذا ارتبطت باسم العلم بينما لها معنى إذا ارتبطت بالمحمول.

ثالثاً: أنه لكي نفهم اسم العلم لا بد أن نكون على وعي وإدراك بمسماه، سواء بالرؤية أو القراءة، أما المحمول فهو معنى نسنده إلى شيء ما لنحصل على تقرير أو قضية[(١)].

فهل الاسمان أحمد والمسيح اللذان جعلهما المؤلف محمولين يحتاجان إلى أمر آخر يبين معناهما؟! وهل يقبلان التسوير بكل أو بعض؟! ومما يؤكد أن المؤلف لم يستوعب الشيء الذي قرأه ما يلي:

---

(١) انظر د. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة(بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ص١٣-١٤.

● تعبيره بمصطلح "اسم المحمول" بدلاً من "المحمول" فالثاني عبر به واضعوه ليشمل الاسم العام مثل إنسان، والصفة مثل مجتهد، والفعل اللازم مثل يمشي[١]. أما تعبير المؤلف فلا يشمل إلاّ الاسم العام، فتأمل؟

● اقتصاره على العلاقة الواحدية وهي ما يسمى بالقضية الحملية التي تشمل اسم العلم والمحمول مثل محمد مجتهد، ومحمد يمشي، وتغافله عن بقية العلاقات الأخرى: الثنائية مثل زيد أطول من عمرو، والثلاثية مثل زيد أعطى النقود إلى عمرو، والرباعية مثل زيد أرسل خطاباً إلى عمر بطريق البريد، وكل هذه العلاقات تسمى قضية علاقية وليست حملية[٢].

وبعد هذا لنفترض جدلاً أن منطق اللغة العربية يقبل بتطبيق هذه النظرية الفلسفية، فهل آية ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة:٣١] هي قضية حملية حتى نقول باسم العلم والمحمول؟!

والغريب في الأمر فإن المؤلف يجزم ويقرر بأن القرآن يحدد استخدامه لمفردة اسم، بمعنى اسم المحمول وليس اسم العلم[٣].

٣,٥. قصة نوح عليه السلام

١,٣,٥. محمد أبو القاسم حاج حمد:

استنتج أبو القاسم حاج حمد من قصة نوح عليه السلام أموراً وهي:

١. نفى أن يكون لنوح عليه السلام ذرية، وبالتالي نفى تفوق الجنس السامي، وأفضليته على بقية الأجناس.

---

(١) أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١ ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ج١ ص ١٢.

(٣) المصدر سابق، ج١ ص ١٠٣.

٢. تقدم الحضارة البابلية وتفوقها في علوم شتى من فلك، وعلم نفس، وغيرها من العلوم، وأنها قامت وازدهرت بتعاون بين الملائكة والإنس.

٣. تفوق نوح وقومه في ميادين شتى من علوم فيزيائية وفضائية ورياضية، فهم قد فهموا كيفية الخلق وخصائص كل من القمر والشمس، ثم فهموا أصل التكوين ومما يدل على إعجازها أن نوحاً قد بنى فُلْكه في خمسين عاماً، ولم يكن ذلك بالشيء الغريب عنهم فهذه كلها حضارات ما زالت تعد لغزاً في تاريخ البشرية.

٤. نفى أن يكون لنوح عليه السلام ذرية، وما توهمه أنه ابنه قد بيّن القرآن بطلان ذلك، فالله وعد نوحاً بإنقاذ أهله من الطوفان، ولكنه لم ينقذ من دعاه نوح عليه السلام ابناً، فلما تساءل نوح عن الوعد أجابه الله بأنه عمل غير صالح؛ أي أنه نتاج خطيئة امرأته التي أثبتها القرآن ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ [التحريم: ١٠].

وخلص من هذه القصة بتحريم التبني، وبيان مساوئه وذلك بربط ثلاث قصص نبوية لتأييد ما ذهب إليه.

أ. قصة ابن نوح، حيث إنه لم يستجب لنداء الأبوة، مع دعوته له قروناً، ولو بدافع التعاطف، لأنه ليس بينهما رابط وراثي حقيقي.

ب. قصة النبي ﷺ مع زيد، وعدم إمكانية التعامل معه نفسيّاً داخل المحيط العائلي إلاّ بكتمان ما في نفسه.

ج. قصة يوسف عليه السلام وامرأة العزيز، حيث كانت في مقام أمه بالتبني، ولكنها في النهاية لم تستطع أن تمسك نفسها، وهَمَّا ببعضهما[١].

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٨٩ ـ ٩٦.

ويوافقه محمد شحرور في القول بأن الذي دعاه نوح ابناً له ليس ابناً حقيقيّاً، بل هو ابن زنا "لكي يكون وعد الله حقّاً فالذي غرق ليس ابنه في الحقيقة، وإنّما هو ابن زنا، دون أن يدري نوح بذلك، لذا كان استغراب نوح في محلّه، وكان جواب ربّ العالمين بأنه لا يعلم هذه الحقيقة في قوله: ﴿ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾" [هود:٤٦].

٥. علل مسألة الوقوف بعرفات والإفاضة منها بأنها إحياء لذكرى نزول نوح عليه السلام في عرفات ثم إفاضته منها، وإعطاء معنى لمفهوم الزمان وكماله في القرآن واستدل على ذلك بأمور:

أ. القرينة اللفظية في قول الله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَنزِلۡنِي مُنزَلٗا مُّبَارَكٗا وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡمُنزِلِينَ ﴾ [المؤمنون:٢٩] فهذا أمر من الله له بالدعاء بطلب منزل مبارك وهذا ما يتوافق مع المكان المبارك الذي ذكره الله في قوله: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيۡتٖ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكٗا وَهُدٗى لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران:٩٦]، وحتى لا يلتبس المكان بغيره من الأماكن المقدسة فقد جاءت قرينة تدفع ذلك الالتباس؛ وهي أمر الله لنبيه بالإفاضة في الحج من عرفات، مثلما أفاض أناس آخرون منها: ﴿ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ * ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[البقرة: ١٩٨-١٩٩] فمن هؤلاء الناس إن لم يكونوا نوحاً عليه السلام وقومه؟؟!.

ب. وأكثر هذه القرائن دقةً هي هذه القرينة، وهي تماثل وقوفنا بعرفات بتوقيت إقلاع نوح عليه السلام ورسوه، فنحن نقف في النصف الثاني من اليوم التاسع من ذي الحجة، فالنصف الثاني نهاية يوم، واليوم التاسع نهاية عقد، يماثلها من قصة نوح عليه

السلام أنه لبث ألف سنة إلاّ خمسين عاماً، والسر يكمن في فهم مسألة الحساب بالسَّنة والاستثناء بالعام.

فالسَّنَة لغة تصدر عن تَسَنُّهِ الأشياء ارتباطاً بتأثير الشمس: ﴿قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾[البقرة:٢٥٩]، فالسَّنَة دلالة على الشهور الشمسية، أما العام فهو دلالة على الشهور القمرية: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف:٢٥]، فكل ثلاثمئة سنة شمسية تعادلها ثلاثمئة وتسع سنوات قمرية أي بزيادة ثلاث سنوات قمرية على كل مئة سنة شمسية. فالحساب إذن:

٩٥٠ سنة شمسية +(٥٠ سنة قمرية والتي تعادل ٢/١ ٤٨ شمسية) = ٢/١ ٩٩٨ سنة شمسية فيبقى على تمام الألف سنة ونصف وقت إقلاع نوح عليه السلام بفلكه، وهذا هو عينه توقيت وقوفنا بعرفات في جمع وقصر صلاتي الظهر والعصر. وفي نهاية هذا التوقيت نزل قوم نوح عليه السلام من على الفُلْك، ثم أفاضوا من مرتفع عرفات باتجاه المشعر الحرام. وهكذا أمرنا من بعدهم ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾[1].

٢.٣.٥. نقد:

سيعالج البحث في هذه المسألة نقطتين:

١. نفي المؤلفين أن يكون لنوح ذرية واعتمادهما في ذلك أساساً على قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾[هود:٤٦] حيث فهما أن الآية تدل على أن نوحاً كان لا يعرف أن ذلك الذي دعاه ابنه، هو في الحقيقة ابن زنا. والمؤلفان بهذا الرأي قد كشفا عن خلط فكري ومنهجي سبق أن وقعا في مثله مرات كثيرة وذلك لأمرين:

أ. اقتصارهما على قراءة واحدة في تقرير المعنى، في حين أن هناك قراءة ثانية تساعد

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٢٤-٢٢٦.

على إزالة أي شبهة أو معنى فاسد قد يفهم من الأولى. فالقراءة الأولى﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ بفتح الميم وتنوين اللام ورفع غير، أما الثانية: ﴿إِنَّهُۥ عَمِلَ غَيْرَ صَٰلِحٍ﴾ بكسر الميم ونصب غير على المفعولية فيكون المعنى هنا واضحاً، في أن الذي عمل غير صالح هو ابن نوح. هذا إذا كان المؤلف ممن يعترف بالقراءات، ولكنه ليس بذلك فهو يعدّها من كشكشات العرب[1]، وهو بهذا قد طعن في القرآن نفسه؛ لأن القراءة التي بنى عليها رأيه وهي قراءة حفص عن عاصم ليست بأوثق من غيرها من القراءات فكلها مجمع على تواترها، خذ مثلاً كلمة (سارعوا) في آل عمران فقد قرأها نافع وابن عامر بحذف الواو قبل السين في حين قرأها الباقون بزيادة الواو قبل السين(وسارعوا)[2] فبأي القراءتين يأخذ المؤلف وعلى أي أساس؟ فردُّ قراءةٍ واحدة يقودنا حتماً إلى رد القرآن نفسه لوحدة الطريق واستواء الرتبة. ولكن قد يعترض معترض ويقول: من خلال المصحف العثماني، فيقال له: المصحف العثماني نفسه يحمل نفس الاختلافات والفروق، والطعن في هذه الفروق هو طعن في القرآن نفسه لأنها هي القرآن. والواجب على المسلم هو العمل بواحدة واعتقاده صحة الأخرى.

ب. أنه خالف ما وعد به من منهجية التعامل مع القرآن في وحدته، فاقتصر في بحثه على ما يشتبه أنه يوافق رأيه من الآيات غاضّاً طرفه عن غيرها من الآيات التي لا تتناسب وما يصبو إليه من رأي.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخَٰطِبْنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾[المؤمنون: ٢٧] فالذي خاطب فيه نوح ربه هو ابنه كما ورد ذلك في آيات سورة هود السابقة الذكر.

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ

(١) أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص٦٩.

(٢) عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، ص٧٠.

﴿إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[هود:٤٠]، فهذه الآية توضح أن هلاك بعض أهل نوح كان بسبب الكفر لا بسبب شيء آخر بدليل قوله﴿وَمَنْ ءَامَنَ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾.

أما آية سورة التحريم التي استدل بها المؤلف على زنا امرأة نوح وامرأة لوط فيوضحها قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * وَتَرَكْنَا فِيهَآ ءَايَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾[الذاريات:٣٥-٣٧] قال ابن عاشور: "والآية تشير إلى أن امرأة لوط كانت تُظهِر الانقياد لزوجها وتُضمر الكفر وممالاة أهل القرية على فسادهم، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾[التحريم:١٠] الآية، فبيت لوط كان كله من المسلمين، ولم يكن كله من المؤمنين فلذلك لم ينج منهم إلا الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام معاً"(١).

٢. قوله بأن الوقوف بعرفات والإفاضة منها هو إحياء لذكرى نزول نوح بعرفات ثم إفاضته منها، واستدل على ذلك بقرائن ثلاث وهي:

أ. إن اللفظ الذي وصف به المكان الذي طلب من نوح عليه السلام الدعاء من الله بالنزول فيه، هو نفسه اللفظ الذي وصفت به بكة، فهذا دليل حسب رأيه على أن المكان الذي نزل به نوح هو مكة وبالتحديد في عرفات، ونسي أن عرفات ليست داخلة في الحرم المكي.

ب. وقد جاء بها المؤلف لرفع الشبهة والالتباس، والتأكيد على أن المكان الذي هبط فيه نوح هو مكة دون غيرها، وهي ما استنتجه من قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ

(١) ابن عاشور، مصدر سابق، ج٢٧، ص ٨.

لِمَنَ ٱلضَّآلِّينَ * ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة:١٨٩-١٩٩] فعَدَّ الناس المذكورين في هذه الآية هم قوم نوح عليه السلام ونحن أُمرنا بأن نفيض مثلهم، ونسي أن عرفات مهبط نوح كما زعم ليس هو مكة المكان المبارك[١]، أما الناس المذكورون فهم بعض القبائل العربية التي كان لها حجها الخاص بها قبل الإسلام، وقيل: إبراهيم عليه السلام، ووجه لفظ الناس بأن ذلك شائع في كلام العرب مخاطبة الواحد بلفظ الجمع منها قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَـٰلِحًا ﴾[المؤمنون:٥١] والمخاطب واحد وهو النبي ﷺ[٢].

ج. وهي قرينة بلغت في دقتها ووضوحها، مما لا يحتمل معها أي شك، وهي قرينة لغوية حسابية، فأما اللفظية فهي تفريقه بين السَّنَة والعام واعتمد في ذلك على كلمة(يَتسنَّه) من قوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ﴾ فربط التَّسَنُّه الذي هو التغير بحركة الشمس، فجعل السنة هي للحساب الشمسي، والعام للحساب القمري، ثم ربط هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿ وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَـٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعًا ﴾ فاستنتج كما استنتج المفسرون من قبله مثل القرطبي[٣]، بأن ثلاثمئة سنة شمسية يعادلها ثلاثمئة وتسعة أعوام قمرية. وهذا أمر لا اعتراض فيه عليه عموماً، فهو محل خلاف وإن كان حَصْرُ دلالة العام على الشهور القمرية مُنَازَعٌ فيه لدلالة بعض الآيات على خلاف ذلك، منها قوله تعالى: ﴿ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴾ و﴿ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾[يوسف:٤٧، ٤٩] فعبَّر

---

(١) لا يعني هذا أنني أحط من شأن عرفة وإنما من باب المحاجة، فمكة الموصوفة بالبركة غير عرفة التي يزعم المؤلف أنها مهبط نوح.

(٢) انظر ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن(مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، ١٣٣٨هـ-١٩٦٩م)، ج٢، ص٢٩٣-٢٩٤.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص ٣٨٧.

بالسنين والعام على شيء واحد سواء قلنا بأنها الشهور الشمسية أو الشهور القمرية.

أما المعترض عليه فيه، فهو حسابه واستنتاجه الخاطئ في أن يوم الوقوف بعرفة هو اليوم نفسه، الذي هبط فيه نوح عليه السلام، وقد جانب الصواب في هذا لأمور:

- من أخبره بأن نوحاً عليه السلام قد استغرق في بناء فُلْكه خمسين عاماً؟
- من أين له بأن اليوم التاسع هو نهاية عقد؟ فالعقد الزمني هو عشر سنوات، أما العقود العددية فهي تبدأ بالعشرة وتنتهي بالتسعين[1] وفرق بين التسعة وبين التسعين، ولعله اشتبه عليه الأمر بين جمع القلة، الذي يبدأ بالثلاثة وينتهي بالتسعة وبين العقد الزمني.
- أنه حتى لو افترضنا أن ما قاله سابقاً، صحيح، فإن الوقوف بعرفة هو في النصف الثاني من اليوم التاسع من ذي الحجة، في حين إنّ هبوط نوح عليه السلام في آخر النصف الثاني من القرن العاشر بما يوافق آخر النصف الثاني من اليوم العاشر من ذي الحجة. فأين كل هذا مما ذكره المؤلف؟!

٥.٤. قصّة إبراهيم

٥.٤.١. أبو القاسم حاج حمد:

يرى أبو القاسم حاج حمد أن هناك أخطاءً قد وقعت في فهم مسألة القربان الإبراهيمي.

١. منها ما قد حصل من إبراهيم عليه السلام نفسه:

أ. أنه لم يتأول الرؤيا، ويصرفها إلى القربان بحكم قرينة الذبح.

ب. أنه لم يصرف هذا القربان إلى الإبل، بحكم تماثلها البنائي مع البناء الكوني المسخر.

---

(١) محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين(بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٧١)، المجلد ٦، ص٥١٨.

ومصدر هذا الالتباس يرجع في أساسه إلى طبيعة التركيب الذهني، لإبراهيم عليه السلام، فعقليته من نوعية العقليات المباشرة التي تتعامل مع صور الأشياء، وليس رمزياتها، فحتى معرفته لله تمت عبر وسائط، من شمس بازغة وقمر بازغ، وكوكب بازغ، أي مكتملة الهيئة ثم لما اعتراها الانتقاص، تخلى عنها واكتشف إلهه الواحد.

٢. ومنها ما قد حصل من المفسرين الإسلاميين وهي:

أ. إنهم قد رجعوا في تفسيرهم إلى الموروث اليهودي المحرف.

ب. إنّ مكوناتهم العقلية قد ارتبطت بالنّسق العام، لكمّ من المعارف المتراكمة، وفق إنتاج ثقافات ذلك العصر، وغاية ما وصل إليه بعض أفذاذهم هو التحقق من هذا الكمّ المتراكم، بالجرح والتعديل أو تحديد أصول لقراءته، كما فعل الشافعي لكن دون تجاوزه واكتشاف نسقه المعرفي[1].

والآن إذا كان الله لم يطلب قرباناً بشريّاً، فماذا طلب ولماذا؟ للإجابة على هذا يورد المؤلف أموراً، يرى أنها جملة من الحقائق المسترجعة والمخالفة، بشكل جازم للموروث.

- إن الرؤيا كانت منامية، والرؤيا مناطها التأويل، ليفهم ما فيها من دلالات على الواقع كما أَوَّلَ يوسفُ رؤيا الملِك، ويعقوبُ رؤيا يوسف عليه السلام. والرؤيا ليست وحياً، فالوحي يكون يقظة.

- إن إسماعيل عليه السلام هو الذي رأى في رؤيا أبيه إنها أمر إلهي: ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات:١٠٢] ولم يقل إبراهيم عليه السلام إنّي أمرت بل قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾[الصافات:١٠٢]، فلو كانت رؤياه أمراً من الله لبطل معنى الآية في سورة الأنعام: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٨٥ ـ ٨٨.

شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ﴾ [الأنعام:١٣٧].

- أن إسماعيل عليه السلام لم يكن طفلاً مسلوب الإرادة، فقد بلغ السعيَ مع أبيه: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ ﴾، وكان أهلاً للاستشارة: ﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ﴾، وهنا نفي للجانب المأساوي المزدوج في الابتلاء، بمعنى طلب القربان البشري وأن يكون المطلوب طفلاً.

- إن "أنْ" في النداء الإلهي لإبراهيم عليه السلام ليست زائدة، فليس في القرآن زوائد، بل فيها لفت نظر بأن إبراهيم عليه السلام قد ابتلى نفسه بنفسه، في غير موضع الابتلاء طاعةً لله، لذلك جازاه الله على ذلك: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الصافات:١٠٥] وفداه بذبح عظيم.

- إنّ الذبح العظيم ليس كبشاً، بل هو غير ذلك فإبراهيم عليه السلام يكرم ضيفه بعجل حنيذ، فكيف يفدي الله ابن إبراهيم عليه السلام بكبش؟!

فما هي الدلالة المنهجية من وراء هذا التحليل؟

من الواضح أن الله قد طلب قرباناً، وأنه قد اختص إبراهيم عليه السلام، بالذات لتأدية هذا القربان فلماذا القربان؟ ولماذا إبراهيم عليه السلام؟

القربان هو شكر لله على الكونية المسخرة للإنسان، على أن يكون القربان حيواناً تتماثل مواصفاته البنائية مع بنائية الكونية نفسها، ولا يكون ذلك إلاّ في الإبل سماء مرفوعة كارتفاع الإبل بقوائمها، وجبال نصبت كسنام الإبل، وأرض سطحت كخف الإبل[1]: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾[الغاشية:١٧-٢٠].

---

(١)انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٨١-٨٥.

٢.٤.٥. نقد:

يعد هذا المبحث خير مثال على التناقض المنهجي، والخلط الفكري لدى المؤلف لأمور منها:

١. لقد ناقض المؤلف نفسه وأتى على نظريته من الأساس، فقد اعتمد في إثبات عالميته تاريخيّاً، على تقسيم التطوّر الفكري البشري إلى ثلاث مراحل، وهي: المرحلة الإحيائية، ثم المرحلة الثنائية، ثم المرحلة الجدلية. وقد جعل نبي الله إبراهيم عليه السلام خير نموذج ـ حسب رأيه ـ للعقلية الإحيائية التي ترى بالكثرة المستقلة. ثم جاء بعدها كعادته وأثبت نقيض هذا الكلام، فجعل نوحاً وقومه ومن قبله من الأمم البابلية، من ذوي العقليات المبدعة ذات الحضارة التي "بلغت في خصائصها غير المكتشفة حتى الآن حد الإعجاز" ويؤكد هذا بعدة شواهد:

أ. فهمهم لتطورية الخلق: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح:١٣-١٤].

ب. علمهم اليقيني بالتركيب الفضائي: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [نوح:١٥].

ج. فهمهم الدقيق لخصائص القمر بوصفها مصدراً للنور، وخصائص الشمس بوصفها مصدراً للضوء والحرارة، وبسقوط ضوء الشمس على سطح القمر، يتحول إلى نور: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [نوح:١٦].

د. استغراق نوح خمسين عاماً في بناء فلكه العظيم على مرأى من قومه، ولم يروا ذلك معجزةً لشيوعه بينهم وقدرتهم على مثله. ثم ورثت نوحاً حضارات أخرى شامخة مثل حضارة عاد وثمود[١].

فإذا كان هذا هو شأن الحضارات السابقة لإبراهيم، فما بال التطور رجع القهقرى

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٩٠ ـ ٩١.

إلى الصفر عند وصوله إلى إبراهيم وموسى من بعده، إلى أن غمرت هذه الإحيائية العالمية الإسلامية الأولى؟!

٢. لقد جانب المؤلف الصواب في حق نبي شهد الله له بالرشد: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾ [الأنبياء:٥١-٥٢] فتخطى كل هذه الشهادات البينات من الله العزيز الحكيم، ووصفه بالشرك وعبادة الكواكب، وجعله يعاني ويكابد دورات زمنية عديدة حتى حالفه الحظ واكتشف إلهه "فحتى حين تطلع لاكتشاف الإله فقد أبصره أولاً في شمس بازغة، ثم قمر بازغ، ثم كوكب بازغ، أي اكتمال الهيئة، ثم حين تخلى عنها فبسبب من انتقاص هيئتها، حين كسوف الشمس وخسوف القمر، وطمس الكواكب"[1] فإبراهيم عليه السلام محظوظ بأن عاش كل هذه المدة حتى شهد هذه الكسوفات والخسوفات، وهو محظوظ أيضاً أنه استطاع أن يلاحظ طمس الكواكب بعينه المجردة، وإلا لمات على الشرك.

٣. لقد عارض المؤلف صريح القرآن، فجعل الشمس أولاً ثم القمر ثانياً ثم الكوكب ثالثاً، في حين أن القرآن عرض هذه القصة على عكس هذا الترتيب: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾[الأنعام:٧٦-٧٨]، ولم يكتف بذلك بل جعل الأُفول الذي هو غياب الشيء، كسوفاً وخسوفاً وطمساً، فوقع في القول بالترادف والاشتراك من حيث لا يشعر، وكل هذه الإلتواءات التي جاء بها لا لشيء، إلا ليثبت ما اعتقده مسبقاً من نظرية تطور الفكر البشري ليثبت مصداقية العالمية التي بشر بها.

(١)انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٨٥.

أما قصة إبراهيم عليه السلام فواضحة، ولو تأمل السياق لعرف أن ما حكاه القرآن على لسان إبراهيم عليه السلام هو في طور محاجة قومه، وإلا لماذا عندما أفل القمر قال: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[الأنعام:٧٧]؟!

فهذا أسلوب عقلي وحسي استعمله إبراهيم عليه السلام ليقنع قومه مثلما فعل معهم عند تحطيم كل أصنامهم إلاّ كبيرهم لعلهم يتعظون به: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾[الأنبياء:٥٨]، ولا أدل على هذا من الآيات الواردة بعد ذلك: ﴿فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ۚ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ۚ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ * وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام:٧٨-٨٣]، فأين هو فهم القرآن في وحدته الكلية، وطالما تمسك به المؤلف، فتطاول بهذا الفهم على عباقرة التاريخ، ونعتهم بالتجزئة وقلة الفهم؟!

٤. والآن نأتي إلى الرؤية الإبراهيمية التي بقيت لغزاً محيراً، من عهد إبراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا، إلى أن جاء المؤلف فكشف عن تأويلها "الصحيح". ولي على هذا بعض الملاحظات:

أ. إنه طعن فيمن آتاه الله النبوة، فقد جعله إنساناً ساذجاً إلى درجة أنه يُقْدِمُ على ذبح ابنه لمجرد مناماتٍ رآها، في حين جَعَلَ مَلِكَ مصر أكثر فطنةً وحكمةً حين تريث في تأويل رؤياه، وقبل تعبيرها من أحد سجناه، فهل هذا يعني أن إبراهيم، وإسماعيل عليهما السلام قد بلغا إلى هذا الحد من البساطة العقلية والإحيائية، حتى يقدما على أمر

هو من صنيع المشركين؟! فأين هذا القول من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء:٥١] فهل يعقل أن نبي الله إبراهيم عليه السلام يتبع مناماته، ويهم بذبح ابنٍ رُزِقَهُ بعدما بلغ من الكبر عتياً: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾[إبراهيم:٣٩] ؟!

ب. لقد أقر المؤلف بأن رؤيا إبراهيم عليه السلام هي رؤيا منامية وليست وحياً. فلماذا يأتي بعد ذلك ويقول: "من الواضح أن الله قد طلب قرباناً"(١) فهل تنقلب المنامات إلى طلب إلهي؟! ووفق هذا ألا يعني أن ملك مصر هو نبي كذلك ما دامت رؤياه تساوي رؤيا إبراهيم عليه السلام، وبما أن الله قد طلب من إبراهيم عليه السلام، فكذلك يقال بأن الله قد طلب من ملك مصر؟!

ج. قال المؤلف بأن الله تدخل لفداء إسماعيل عليه السلام، فلماذا لم يتدخل لفداء أبناء المشركين، أليس هذا من عدم العدل وفق منهجه؟!

د. إنه مما يؤكد أن رؤيا إبراهيم عليه السلام هي وحي من عند الله قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[البقرة:١٢٤]، فما هي الكلمات التي ابتلى الله بها إبراهيم إن لم يكن منها أمره بذبح ابنه؟ قال ابن عاشور رحمه الله: "فلعل منها الأمر بذبح ولده، وأمره بالاختتان وبالمهاجرة بهاجر إلى شقة بعيدة، وأعظم ذلك أمره بذبح ولده إسماعيل بوحي من الله إليه في الرؤيا، وقد سمى ذلك بلاءً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾[الصافات:١٠٦]، فأين منهج التحليل والاستقراء، وأين الموضوعية العلمية التي ادعاها المؤلف في منهجيته؟!

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٨٤.

٥,٥. قصة موسى عليه السلام:

١,٥,٥. محمد شحرور:

يرى شحرور أن قصة موسى والعبد الصالح هي من أكثر القصص خطورةً، لذا يحذر من الفهم السطحي لها لأنها لم ترد للتسلية ولا للطّمأنة ولا للشعوذة بل جاءت لتعلمنا كيف نتصرف تجاه القوانين الكونية والاجتماعية: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[الكهف:٥٤]، وهذه القصة حسب رأيه كانت وستبقى درساً في الفرق بين التشريعات البشرية لتحقيق العدل الإنساني، وفي التشريعات الإلهية الموحاة لتحقيق العدل الإلهي.

فحسب فهمه لهذه القصّة أن الإنسان هو الذي[١] "وضع التشريع للأفراد لينظم حياتهم بعضهم مع بعض، وللجماعات لبناء الدول، فالمجتمعات تقوم على التشريعات، وهذه التشريعات لها محدودية التنظيم بحيث لا يمكن أن تغطيَ علاقة كل فرد على حدة مع الآخر.

وقد مثل هذا الطرف موسى عليه السلام، بوصفه رسولاً يحمل رسالة تشريعية، وعلى الرغم من أن فيها شموليةً اجتماعيةً وإنسانيةً لا يمكن لأي مجتمع التنازل عنها وإلا فإنّه سيدمر نفسه، إلا أنها لا تحتوي على العدل الإلهي المطلق، حتى ولو كانت تشريعاتٍ إلهيةً، بل تنظم طريقة التعامل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتنظم علاقة مجموعات من الناس بعضهم ببعض، تماماً كما تنظمها التشريعات والقوانين الإنسانية"[٢].

فالعدالة أمر نسبي يُعتَمَد في أمر تطبيقها على البينات المادية لذا فإنّ " الشرائع تحمل

---

(١) انظر محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص١٠٧ـ١٠٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٨.

العدالة النسبية في التطبيق، وتحمل الشمول لتطبيقها على مجموعة من الناس، ولا تحمل العدالة الفردية لكل إنسان على حدة"[١].

ثمّ يتساءل المؤلف إذا كان القانونان الإلهي والإنساني، يحملان صفتي الشمول والكلّية الاجتماعية ويحتاج تطبيقهما إلى البينات الموضوعية التي تبرهن على يقينيّة حصول الفعل لا افتراضه، فما هو الميزان الذي يستند إليه لتطبيق العدالة المطلقة على كلّ فرد لإعطائه حقّه أو الاقتصاص منه في حالة عدم توفر البيانات لتطبيق التشريع؟

إنّ الميزان الذي يستند إليه في مثل هذه الحالة[٢] "هو العدالة الإلهية المطلقة، التي تعمل خارج التشريع والقانون والتي لا يمكن لأي إنسان أو مجتمع أن يحيط بها وبظروفها"[٣]. ثمّ يحاول المؤلف أن يميز بين مفهوم العدل بمعناه المطلق، فهو أزلي وهو من صفات الله وأسمائه الحسنى، وبين تطبيقه الذي هو نسبي، ويدخل تحت إرادة الله الظرفية التي لها علاقة بظروف كل فرد على حدة ضمن علاقته بظروفه وبيئته. ولهذا التفريق أهميته عند المؤلف إذ بدونه نقع في الاعتقاد، بأن الله كتب كلّ شي منذ الأزل وبالتالي نسلب الإنسان إرادته وندخله في دائرة اليأس والتسليم المطلق.

فالقاعدة التي يريد المؤلف التأكيد عليها لكي تُفهم قصة موسى مع العبد الصالح هي[٤]: "إنّ العدل الإلهي المطلق أزلي، منسوب تطبيقيّاً لكل إنسان على حدة في علاقته مع ظروفه ومع الآخرين"[٥]. ووفق هذه القاعدة فإنّ موسى يمثّل الشرائع والقوانين الكليّة التي جاءت لكي تطبق على كلّ الناس بغض النظر عن كلّ الاحتمالات التي

(١) انظر محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص١٠٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٠٨-١٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص١٠٩.

(٥) المصدر السابق، ص١٠٩.

تحيط بكل فرد لأنه لو نظرنا إلى القضايا الجزئية المتعلقة بكل فرد لحصل عندنا مالا يحصى من الاحتمالات التي لا يمكن الإحاطة بها من خلال التشريع والقانون.

لهذا أمرنا الله في تشريعه ألاّ نتصرف إلا إذا تيقّنا من حدوث الواقعة فِعْلاً، غير أنه لّما كان هذا المنهج عاجزاً بطبيعته الاحتمالية عن تحقيق العدالة المطلقة فإنّ عدالة الله موجودة: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ﴾[الرحمن: ٧] لهذا فالعبد الصالح يمثّل العدل الإلهي، "الذي لا يحق للتشريع الإنساني أن يتدخل فيه لأنه عاجز عن ذلك، فإذا تدخل فيه أدى ذلك حتماً إلى دمار المجتمع تدميراً كاملاً وأرجعنا إلى قانون الغاب، لأن العدالة الإلهية في قانون الغاب مطلقة...هذه القوانين لها الصفة الموضوعية، فهي تحمل الصدق والعدالة: ﴿ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾[الأنعام: ١١٥]"[١]، أماّ العلاقات الفردية الاحتمالية فقد وضع لها رب العالمين ووضعنا لها قوانين عامة تشمل كل فرد، لهذا قال موسى للعبد الصالح: ﴿ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ﴾ [الكهف: ٦٦]، فأجاب العبد الصالح: ﴿إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا * وَكَيۡفَ تَصۡبِرُ عَلَىٰ مَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ خُبۡرٗا ﴾[٢][الكهف: ٦٧-٦٨]، ثمّ بعد هذا يحاول فهم هذه القصة لدعم قاعدته السابقة الذكر فيقول: "وننتقل الآن مع الآية ٧١ إلى الحالة الأولى حالة السفينة ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ قَالَ أَخَرَقۡتَهَا لِتُغۡرِقَ أَهۡلَهَا لَقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـًٔا إِمۡرٗا ﴾[الكهف: ٧١] فنرى فيها ثلاثة عناصر: ركوب السفينة، خرق السفينة، استنكار موسى"[٣].

فاستنكار موسى وموقفه يمثل موقف الدولة والقانون والقضاء؛ لهذا رفض خرق السفينة لمخالفته الشرائع. أما إفساد العبد الصالح للسفينة فيمثل العدالة الإلهية المطلقة في

(١) انظر محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق ، ص١١١.

(٢) المصدر السابق، ص١١١.

(٣) المصدر السابق، ص١١١-١١٢.

الجزئيات، وعلى الرغم من أن ذلك الإفساد ساعد في إنقاذها من الحجز، فإنّه لا يمكن للقوانين الوضعية الأخذ به لجهلها به أولاً، ولأنها تدمّر نفسها بذلك ثانياً. علماً بأننا إذا نظرنا إلى المسألة نظرةً اجتماعية نجد أن العدالة الإلهية توجّه حياة كل واحد منا يوميّاً ويسميها بعضنا بالحظ السعيد ويسميها بعضٌ آخر بالصدفة، وهي لكثرتها لا يمكن استيعابها في نظرة كلية. وهكذا نفهم قصة قتل الغلام: ﴿ فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴾[الكهف: ٧٤]، فهي تشتمل على عناصر ثلاثة: لقاء الغلام، قتل العبد الصالح له، استنكار موسى.

فموقف موسى يمثل موقف الدولة التي تقوم بتنفيذ القانون طبقاً للبيانات الواقعية المتوفرة لديها فهي تتعامل مع ظواهر الأشياء، ولا دخل لها فيما وراء ذلك. أما دور العبد الصالح فهو تقديم العزاء للإنسان المصاب، وطمأنته بوجود عدل الله وعدم ظلمه لهم وأنه يحبهم ولا يكرههم، وليس للإنسان من حلّ غير هذا العزاء، فمن قبل بعدل الله تغلب على بلوائه ومن لم يقبل به مات حزناً وكمداً.

وأخيرا قصة الجدار: ﴿ فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا۟ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾[الكهف: ٧٧] وهي كذلك عناصر ثلاثة: الجدار الآيل للسقوط، إصلاح الجدار بدون أجر، استنكار موسى.

فموقف موسى يمثل الدولة التي لا تسمح باستخدام إنسان لآخر بدون أجر، أما موقف العبد الصالح فيمثل القانون الإلهي الذي يجازي على العمل الصالح حتى في الذرية. ثمّ يستخلص المؤلف من هذه الحالات الثلاث أموراً وهي:

١. إذا عجز الإنسان عن أخذ حقوقه بنفسه، أو عجزت القوانين أن تفعل له ذلك، فما عليه إلا يثق بعدل الله ورحمته وبميزانه الدقيق.

٢. وجوب الاحتجاج على الظلم، وكلّ شيء يخالف القانون، لأن عدم فعل ذلك

يعرّض الدولة للزوال ويسلب الإنسان حق المطالبة بحقوقه الواضحة وتعمّ الفوضى والظلم العلني، والدجل، والشعوذة وكلّ ذلك تحت شعار العدل الإلهي، تارةً باسم (مكتوب علينا) وتارة (هذه إرادة الله).

٣. عدم قياس عدل الله بمقاييس العدل الإنساني، لأن ذلك يوصلنا إلى القول بأن الله غير عادل، أما إذا طبقنا مقاييس العدل الإلهي على العدل الإنساني فإنّ ذلك يقود إلى الفوضى، وتبطل الحدود ولا يبقى معنى للثواب ولا للعقاب، وهذا الدرس الذي يجب استخلاصه من قصة موسى والعبد الصالح.

فنحن عندما ننتقد سلوك الصحابة، فإنّما نطبق عليهم مقاييس العدل الإنساني، أما ذهاب أحدهم إلى الجنة فهذا من اختصاص العدل الإلهي[(١)].

٥.٥.١.١. نقد:

إنّ أنسب شيء يمكن أن نفتتح به ملاحظتنا حول هذا الكلام ما قاله المفكر المصري فؤاد زكريا عن حجم التناقضات التي تحتوي عليها كتابات حسن حنفي، والأثر السلبي الذي تتركه في ذهن قارئها وشكه على حدّ تعبيره في " أن يظلّ محتفظاً بقواه العقليّة سليمةً بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع"[(٢)]. ونحسب أن هذا الوصف ينسحب على كتابات شحرور مع زيادة عيبين آخرين نحسب غيابهما من كتابات حنفي، وهما ضعف الأسلوب واضطرابه، وعدم تسلسل الأفكار وإقطاعها، مما يسبب للقارئ ليس صداعاً فحسب بل السآمة والشعور بالغثيان، ولوضع النقاط على الحروف إليك بعض الأمثلة:

---

(١) انظر محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص١١٢ـ١١٦.

(٢) فؤاد زكريا، "مستقبل الأصولية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حنفي" مجلة فكر، العدد ٤ ديسمبر ١٩٨٤م، ص١٧. نقلاً عن جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث(لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ط.١، ١٩٩١م) ص١٠٥.

١. التناقض، لو أردنا أن نتتبع تناقضات المؤلف الواردة في كلامه السابق الذكر لاحتجنا صفحاتٍ كثيرةً يضيق بها المقام، إذ يمكنك أن تضع على كلّ فكرة أو شبه فكرة ذات المدلول الواحد علامتي نعم ولا، وإيثاراً للاختصار نورد بعض الأمثلة التي توضح ذلك:

أ. التشريعات البشرية هي لتحقيق العدل الإنساني، يقابلها، التشريعات الإلهية هي لتحقيق العدل الإلهي. فشريعة موسى منطقيّاً داخلةٌ ضمن التشريعات الإلهية، وهو ما أقر به المؤلف نفسه، غير أنه على الرغم من هذا الإقرار قد جعلها تمثل التشريعات البشرية.

ب. ومن خصائص التشريعات البشرية أنها تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات والدّول، ينقضه، محدوديتها التنظيميّة وعدم قدرتها على تغطية علاقة الأفراد فيما بينهم.

ج. لا يحق للتشريع الإنساني أن يتدخل في العدل الإلهي، ولا أخذه بعين الاعتبار لجهله به وعجزه عن ذلك، ولأن التدخل فيه يؤدّي حتما إلى دمار المجتمع، تدميراً كاملاً ويرجعنا إلى قانون الغاب، يناقضه، العدل الإلهي المطلق أزلي، منسوب تطبيقيّاً لكل إنسان على حده في علاقته مع ظروفه ومع الآخرين. فمن ناحية يحذّر من الأخذ به للمخاطر التي تترتب عن ذلك، ومن ناحية أخرى يجعله من المقتضيات التي تتوقف عليها سير حياة كل إنسان.

د. العدالة الإلهية مطلقة وتعمل خارج التشريع والقانون، ولا يمكن لأي إنسان أو مجتمع أن يحيط بها وبظروفها، يناقضها قوله بأنها موضوعية وتحمل الصدق والعدالة، أي أنها قابلة للإدراك والإحاطة لهذا، فهي موكولة لكل فرد أن يتعامل معها وفق بيئته وظروفه الخاصة.

هـ. إذا عجزت القوانين الإنسانية عن تحقيق العدل لكلّ فرد، فإنّ العدالة الإلهية هي الميزان الذي يعطي كلّ فرد حقّه، يناقضه قوله، بأن الأخذ بالعدل الإلهي يقود إلى الفوضى والظلم وزوال الدولة والمجتمع. النتيجة المنطقية لهذا الكلام أن العدل الإلهي لا يعطي الفرد حقّه ويقود إلى الفوضى ولا يَصلُح لبناء الدولة والمجتمع.

و. إذا عجز الإنسان عن أخذ حقّه بنفسه أو عجزت القوانين أن تفعل له ذلك، فما عليه إلاّ أن يثق بالعدل الإلهي، الذي هو العزاء الأساس للناس، ولا يوجد لديهم عزاء غيره فمن قبله تَغَلَّبَ على بلوائه، ومن لم يقبل به مات كَمَداً وحزناً، ينقضه، وجوب الاحتجاج على الظلم وكلّ شيء يخالف القانون وعدم الاستكانة لذلك تحت شعار العدل الإلهي، لأن هذا يعرّض الدولة للزوال ويسلب الإنسان حق المطالبة بحقوقه وتعمّ الفوضى والظلم العلني والدجل والشعوذة.

ز. إن من الأشياء التي تكرّرت لدى المؤلف هو تأكيده على أزلية العدل الإلهي وشموليته للجزئيات "ميزان رب العالمين الدقيق الذي لا يترك شاردة ولا واردة"[١] مما يعني أزلية علم الله كذلك، وإحاطته بكلّ شيء إذ لا عدل في الجزيئات إلاّ بعد العلم بها، غير أنه في كتابه الكتاب والقرآن نجده ينفي عن الله العلم بالجزئيات ويجعله علماً احتماليّاً، ويرى أن القول بخلاف ذلك يوقعنا في الجبر "لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته الواعية، وما هي الخيارات التي سيختارها زيد منذ أن أصبح قادراً على الاختيار إلى أن يموت. فالسؤال لماذا تركه إذا كان يعلم ذلك؟ هنا من أجل تبرير هذا الأمر ندخل في اللف والدوران، فنقول إنّ الله علم منذ الأزل أن أبا لهب سيكون كافراً، وأن أبا بكر الصديق سيكون مؤمناً. ثم نقول إنّ أبا لهب اختار لنفسه الكفر، وأبا بكر اختار لنفسه الإيمان.

---

(١) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص١١٤.

إنّ هذا الطرح لا يترك للخيار الإنساني الواعي معنى، وإنما يجعله ضرباً من الكوميديا الإلهية، مهما حاولنا تبرير ذلك"[١]. فزيادةً على هذا التناقض الذي يقوّض أركان دعاويه، فإنّه كشف فعلاً عن سذاجة جعلتنا كما يقول ماهر المنجّد: "لا ندري كيف سنبسط له المسألة حتى يفهمها"[٢]. فعلم الأستاذ برسوب أحد طلابه لا يعني إجباره فـ "العلم صفة كاشفة لا مؤثّرة، وهذه الحقيقة معروفة ما كان يجدر أن يجهلها السيّد المؤلّف"[٣].

فحتى لو سلمنا له جدلاً بأن علم الله رياضيٌّ تَنَبُّئِيٌّ احتماليٌّ[٤] لم يحلّ لنا ذلك مشكلة الجبر التي تَوهّمها المؤلف، إذ وضع الاحتمالات التي يتوقّع أن لا يخرج عنها عمل زيد من النّاس، هو الجبر عينه الذي توهّمه سابقاً، غير أن القول بالاحتمال يجوّز على الله فعل الخطأ والظلم، لأنه وفق هذه النظريّة أن أفضل نتيجة مرتقبة منه لا بدّ فيها من احتمال نسبة الخطأ، والتي تتراوح بين ١٪ و٥٪ وهي النسبة المسموح بها عموماً في المجالات الإنسانية والتربوية والاقتصادية[٥]. تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

٢. ركاكة الأسلوب وتقطع الأفكار، ما من مطلع على ما كتب شحرور إلا وتصدمه هذه الحقيقة، فأفكاره غير ذات وحدة موضوعية، وليس فيها تسلسل منطقي فلا تعرف بداية الجملة من نهايتها، ويخلط في كلامه بين الفصحى وبين العامية، بل ويضيف لها أحياناً كثيرةً بعض الجمل، وشبه الجمل الإنكليزية دون موجب لذلك، ولإيضاح ذلك نكتفي بهذين المثالين:

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٣٨٩.

(٢) ماهر المنجّد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص١٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٣١.

(٤) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٣٨٩.

(5) See for example: Rae R. Newton and Kjell Rudenstam (1999). Your Statistical Consultant, USA: Sage Publications, Inc. p.p.69-71.

أ. يقول: "إذا جاء زيد ليقتل عمرواً ودهسته سيارة عندما وصل وشاهد عمرو حادثة الدهس، وهو لا يدري أن الله أنقذه من القتل، فسيحاول أن يقبض على سائق السيارة ويسلمه إلى الشرطة، لأنه دهس زيداً. أما إذا علم أن المدهوس جاء ليقتله، فسيطلب من الشرطة أن يتركوا سائق السيارة، ولن تصدّق الشرطة روايته، حتى لو قدم البيّنات، وسيعاقَب السائق لأن الدهس حصل فعلاً، والقتل لم يحصل فعلاً "[(١)].

فانظر إلى هذا الأسلوب الركيك فلا ندري:

- من أي القواميس جاء بفعل دهس ومشتقاته.
- ما الوظيفة الإعرابية لـ(عندما) وهل أن الجملة الأولى تنتهي عند كلمة سيارة، أم كلمة وصل؟ وهل الضمير في دهسته وأنقذه يعود على زيد أم عمرو؟ ومن هو هذا المدهوس يا ترى؟ وهل الضمير في يقتله يعود على السائق أم مَنْ؟.

ب. أما المثال الثاني فهو قوله: "علينا أن نفهم القاعدتين التاليتين:

- أن الوحي لا يناقض العقل Revelation does not contradict with reason.
- أن الوحي لا يناقض الحقيقة Revelation does not contradict reality"[(٢)].

فالقارئ لا يدري لماذا أقحم المؤلف الترجمة الإنكليزية وما الوظيفة البيانية التي تؤديها هذه الترجمة غير إرهاب القارئ...؟!

٢.٥,٥. محمد أبو القاسم حاج حمد:

أما أبو القاسم حاج حمد فيرى أن الله قد اختار موسى عليه السلام ضمن تجربة محددة كشف فيها عن التطبيق الفعلي لوجود الغيب في حركة الواقع، وقصة موسى والعبد الصالح كما جاءت في سورة الكهف في الآيات ٦٠ إلى ٨٢ هي في عمقها ليست

---

(١) محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص١٠٩-١١٠.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص١٩٤.

قصةً، ولكنها تحليل فلسفي لوجود الله في فعل الإنسان، وكان موسى هو المقصود بالدرجة الأولى بهذه القصة حيث كان إيمانه قبل تلقيه كلمات ربه مشبعاً بقيم الحضارة المصرية ﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴾ [الشعراء: ١٨].

فبعد أن أصبح موسى عليه السلام نبيّاً وقاد قومه نحو منعطفهم التاريخي الجديد(الخروج) وبحكم تكوين عقلية تلك المرحلة حيث كان جوهر عقائدها هو تجلي الله بالخارق من أعماله، وتجسيد إرادته بشكل ملموس، فكان لدخول موسى مرحلة التعامل مع الغيب بمعزل عن الخطاب المباشر، يستدعي نمطاً جديداً في الفهم، يربط ما يظهر من الحقائق الموضوعية التي يعطيها الإدراك بخلفياتها، في عالم الغيب، وكان لا بد لهذا الأمر أن يتم عبر التجربة الحسية، حتى يتسنى له إدراك العلاقة بين الغيب والشهادة، وتم هذا الأمر عبر العبد الصالح الذي خاطب موسى أولاً: ﴿ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴾ [الكهف:٦٨]؛ أي فهم الأمور في حقائقها عن الله، وكان الأمر وتمت التجارب الثلاث، خرق المركب وقتل الغلام وأخيراً بناء الجدار. وفي كلها صبر العبد الصالح واستنكر موسى ولم يصبر.

واستنكار موسى كان على حسب ما بدا له من خرق للسفينة لإغراق أهلها وقتل نفس بغير حق، وبناء الجدار لمن لا يستحق. وكان تفسير العبد الصالح بأن ما أحدثه بالسفينة وإن كان ظاهره عيباً إلا أنه سيؤدي إلى نجاتها من الملك، وفي قتل الغلام بأن ذلك كان رحمةً بوالديه، وهذا درس في العناية الإلهية، وفي الثالثة أن الجدار كان تحته كنز ليتيمين، وكان دون شك بأنه سينقض وقت وصولهما، فأقامه حفاظاً على ذلك الكنز من أن يتخطفه أصحاب تلك القرية قُساة القلوب ﴿فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا ﴾.

ومما يستفاد من هذه التجارب الثلاث هو إدراك الاحتجاب والوجود، في آن واحد أي احتجاب الله عن الفعل البشري، وهو موجود فيه وقابض على نتائجه، وهذا ما كان إدراكه واجباً على موسى عليه السلام.

ولا شك أن هذا أمراً يصعب إيجاد منهج يحدد كيفية التعامل معه واستيعابه، وإنما يعتمد على قدرة التأمل الخاص لكل إنسان، غير أن فهم حكمة اتجاه الإرادة الإلهية في الفعل وتطبيقها في الحركة، لا ينحصر في نماذج معينة من شأنها أن تعطينا قواعد قياسية مطلقة ولكن بفهمنا نموذجاً واحداً، يصبح بمقدورنا سحب تعميم مبدئي على سائر النماذج الأخرى، وهذا ما فعله العبد الصالح في اختياره للنماذج التي تطابقت مع مراحل خاصة من حياة موسى، فما هي هذه التجارب الثلاث التي عاشها موسى عليه السلام؟[١]

هذه المراحل الثلاث قد ذكرها الله في سورة القصص من آية ٧ إلى آية ٢٩.

١. فالتجربة الأولى هي: تجربة السفينة، فمن ورائها ملك يأخذ كل سفينة غصباً، وهي تماثل تجربة حياة موسى عليه السلام الأولى، في التابوت حين ألقته أمه في اليم، ومن ورائه فرعون آمراً بقتل كل طفل إسرائيلي.

٢. أما التجربة الثانية فهي: قتل الغلام فيما بدا لموسى عليه السلام بغير نفس، وهي تماثل تجربة المرحلة الثانية من حياة موسى حين وكزَ أحدَهم فقضى عليه. فكما أن العبد الصالح بريء وغير مسؤول عن قتل الغلام، فكذلك موسى عليه السلام، فهو غير مسؤول مسؤولية حقيقية عن قتله الرجل.

٣. أما التجربة الثالثة فهي: تتمثل في بناء الجدار فهي مماثلة للمرحلة الثالثة من حياة موسى، عند وروده ماء مدين. فهناك أولاً التوقيت، فقد ورد موسى عليه السلام ماء مدين ليجد في الحال بنتين تذودان. وفي التجربة المقابلة يصل موسى عليه السلام والعبد الصالح، ليجدا في الحال جداراً يريد أن ينقض.

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٣٨٣ ـ ٣٩٢.

إذن نلاحظ ـ بتركيز شديد ـ أن نتائج الأعمال حين يتحكم الله فيها بقدرة خفية، لا تنتج عنها النتائج المتوقعة شرطياً[(١)]، كما حدث في مراحل الحياة الموسوية، وما قابلها من تجارب العبد الصالح. فـ"أما القيمة الفلسفية لتجربة موسى فتتمثل في نفي المصادفة بما يدفع الإنسان لفهم عنصر التوقيت في الحركة الكونية المنضبطة زماناً ومكاناً في سياقها. وهذا ما نسميه بـ(حكمة التوقيت) وهو علم دقيق له دلالاته الحية في الحركة الموضوعية، كما أن له دلالاته الحية في التصريف الإلهي"[(٢)].

١.٢.٥.٥. نقد:

لقد سبق وأن بيّنّا التناقض المنهجي لدى المؤلف حول مسألة تاريخ مراحل تطور الفكر البشري فلا حاجة لإعادة ذلك الكلام هنا، ويكفي الآن الإشارة إلى أمر خطير طالما حذّر منه المؤلف، وهو مسألة التهوين من قيمة الفعل البشري "كان لغياب المنهج الذي فهم به القرآن أثره في إضفاء معانٍ عكسية على موقف الإنسان إزاء فعله الذاتي"[(٣)].

فالمؤلف رغم لومه الشديد للأوائل ونعتهم بقلة التبصُّر والتجهيل والتعجيز[(٤)]، نجده يتبنى صراحةً مذهب الجبريين والإشراقيين يقول: "فجدل الطبيعة ينفي جدل الغيب مرتدّاً إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. أما جدل الغيب فإنه لا ينفي جدل الطبيعة ولكنه يستحوذ عليه في قبضته الكلية بطريقة لا يستطيع جدل الأرض أن يكشفها، لأنها تتم بمعزل عن مقاييسه، ولكنها مع ذلك تتم داخل زمانه ومكانه بقوة خفية، لا نجد لها تفسيراً"[(٥)]، ثم يتساءل بعد ذلك وكأنه يملك الإجابة عن

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٣٩٢-٣٩٨.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٤١٩.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص ٤١٩.

(٥) المصدر السابق، ج١، ص ٣٨٣.

ذلك "فكيف يجري الأمر إذاً حين يهيمن الغيب خارج دائرة المنظور؟ كيف يتحول الغيب إلى حقيقة واقعية في حياة الإنسان؟" ثم يردف ذلك بسرد أمثلة قصة العبد الصالح مع موسى عليه السلام ومقارنتها بحوادث جرت لموسى نفسه، انتهت بنا إلى رفع المسؤولية عن موسى، في كل ما فعل بل ويلومه على الاعتراف بذلك "ولو راجع موسى هنا هذه الواقعة في تجربته مع العبد الصالح لاكتشف أن ذلك القتل كان مُقَدَّراً، وإن الله قد أجراه بكيفية أدت إليه دون أن يكون موسى مسؤولاً مسؤوليّةً حقيقيّةً "[١]، وبهذه العقلية تتلاشى كلّ المقاييس العلمية وندخل في مجاهيل الإشراقات والإلهامات، "لا شك أن إدراك مثل هذا الأمر يحتاج إلى تدبر عميق وبطريقة خاصة، إذ يصعب استنباط منهج لتحديد أسلوب الاستيعاب"[٢]. وبهذا يصبح سحق الشعوب وإهانتها، واغتصاب إسرائيل لفلسطين وانحناء العرب أمامها كل ذلك بقدر الله وتوقيته[٣].

فإذا كان هذا هو فهمهم للآيات المتعلقة بالمسائل الغيبية والعقدية، فما هو فهمهم لغيرها من الآيات المتعلقة بالمسائل التشريعية العملية؟

هذا ما سنعرض له في الفصل القادم.

80 03

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٣٩٢.

(٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص ٤٨.

الفصل السادس

قضايا فقهية تطبيقية

توطئة:

سوف نحاول في هذا الفصل دراسة بعض القضايا الفقهية التي تكرر الكلام عليها كثيراً في كتابات الحداثيين، وطلباً للاختصار فقد اخترنا منها ثلاث قضايا، وقد خصصنا لكل قضية نموذجين، فالأوليان منها تتعلقان بالأحوال الشخصية(ميراث المرأة، ولباسها)، والأخيرة منها بالمسائل الجنائية(السرقة).

١,٦. القضية الأولى: ميراث المرأة:

تعدّ المساواة بين المرأة والرجل من أكثر المسائل التي ركّز عليها الحداثيون، محاولين أن يجدوا لها مبرّراتها الشرعيّة، ولعل من أهمّها مسألة الميراث. وقد اخترنا من بين هذه القراءات نموذجين اثنين، نحسب أنهما يعكسان وجهة النظر الحداثية حول هذه المسألة. وهذان النموذجان هما محمد أركون، ومحمد عابد الجابري.

١,١,٦. أولاً: محمد أركون:

تناول أركون هذه المسألة بتحليل الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء لأنها حسب رأيه تحتوي على مشكلات كثيرة، يمكن أن تساعده في توضيح ضرورة الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. واقتداءً بطريقة بورز[١](Powers) فقد قام بعرض الآية غير مشكّلة على عدد من الناطقين بالعربية، فحصل على نتائج مدهشة، وهي موافقة قراءة الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب لتشكيل المصحف، في حين

(١) هو باحث أمريكي قام بدراسة حول الميراث.

خالف بعض آخر من الذين لا يحفظون القرآن ذلك. فقراءة المصحف المعتمدة من قبل الفقهاء هي: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾[النساء:١٢]. أما قراءة الذين لا يحفظون القرآن، ويعتمدون فقط على الكفاية اللغوية فهي ببناء الفعلين يورث ويوصي للمعلوم ونصب كلالة وامرأة على المفعوليّة. فالمسألة عنده واضحة وهي أن القراءة التي فُرِضَت من قبل الفقهاء في المصحف الرسمي هي قراءة صعبة جدّاً وملتوية وثقيلة على الذوق العربي السليم، لهذا احتاجت إلى شروحات وتخريجات لغوية، ومحاجات، وخلافات فقهية كثيرة وخاصةً حول مفهوم الكلالة كما أورد ذلك الطبري في تفسيره، أما القراءة الثانية فهي سهلة، وواضحة، وموافقة للذوق العربي السليم. ولكن ما السبب في اختيار القراءة الصعبة وترك القراءة السهلة؟ الإجابة على هذا السؤال حسب رأيه تتوقف على ذكر المعطيات الآتية:

١. إنّ هذا المثال الذي يقدّمه الطبري مهم جدّاً، لأنه يبين لنا الطريقة التي فُرِضَت الأرثوذكسية بواسطتها ضمن مجال القراءات والتفسير، إذ بوساطة إجماع الأغلبية العدديّة حُذِفَت القراءةُ الأكثر صحةً، ومنطقيّةً دون مراعاة المشكلات القانونية، والاجتماعية والاقتصادية المترتبة على ذلك.

٢. أن العملية التاريخية التي أدّت إلى تشكل الأغلبية وسيطرتها على مواقع القوة وانحسار الأقليّة وضعف مواقعها، لم تتعرض لأي دراسة نقدية تساعد على إعادة كتابة القرآن، وفق الصيغة اللغوية الصحيحة، وتبين بكل وضوح انتهازية المشرّعين الذين يحكمون على كلّ آية لا تتناسب مع مصالحهم بالنسخ.

٣. أن منهجيته على الرغم من أنها تستفيد من منهجية المستشرقين، فإنها لا تقف

عند ذلك، بل تتجاوزها إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى بيان كيفيّة المرور من مرحلة الكلام الحق لله(الوحي) إلى مرحلة الكلام الحق للفقيه، وكل ذلك عن طريق المناهج الحديثة من علم اللسانيات وعلم النفس التاريخي والأنتربولوجيا.

فدراسة بورز Powers للأخبار التي أوردها الطبري حول مفهوم الكلالة الوارد في الآية الثانية عشرة والآية السادسة والسبعين بعد المئة من سورة النساء، تبين لنا بالدليل تلاعب الطبري بالأخبار وإهماله ثلاثة عشر خبراً تُقَدِّم تفسيراً مختلفاً لمعنى الكلالة للتفسير الذي يسعى إلى تثبيته وفرضه وهي عادة الطبري الذي يعمل دائماً على عدم مخالفة ما أسماه بأهل القبلة، وكلّ ذلك بسبب حرصه على وحدة المسلمين.

وتفسير الطبري على الرغم من حذفه بعض الأخبار والشهادات إلاّ أنه يساعدنا في التعرّف على تلك المرحلة الحاسمة التي رُسِّخَت فيها دعائم الأرثوذكسية ويكشف لنا حجم تلك المناقشات التي انتهت بتدخل الطبري، وتثبيته الرأي الواحد الأرثوذكسي.

٤. فهو يرى أن العمل الذي عجز بروز Powers وأساتذته من المستشرقين عن إنجازه وعجزهم عن تجاوز الحلول المفروضة من قبل التراث الإسلامي سوف ينجزه هو من خلال تحليل الأخبار التي نقلها الطبري بخصوص الكلالة لبيان حجم تضحية الطبري بالمعنى في سبيل تحقيق الإجماع الذي تعدّه الأمّة التعبير الصحيح للقصد الإلهي.

ولإنجاز هذا العمل فقد اختار بعضَ الأخبار من تفسير الطبري التي يرى أنها أهم ما في الموضوع، ثم ذكر أن تحليله لها سوف يكون على مستويين:

أ. فالأول يكون باكتشاف المعنى المباشر وتلخيص المُسَلَّمات التي تتحكم في الوعي الإيماني، وهذه المسلَّمات ثلاث وهي:

- محاولة الطبري المستميتة لإبقاء كلمة الكلالة غامضةً دون تحديد لمعناها، فضغط المشكلة وإلحاحها منذ زمن النبي ليس من أجل أهمية الإرث فحسب، بل لأن مكانة

الكلالة قد يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق، ولعل هذا هو سرّ تمنّع عمر من الكشف عن معنى الكلالة الحقيقي كما ذكرت معظم الروايات.

- أنه على الرغم من الاحترام المبدئي الذي يكنّه المفسرون التقليديّون للقرآن وإقرارهم في الوقت نفسه بغموض معنى الكلالة فإنّهم لا يتردّدون في تحديد معناها بما يتوافق وحاجة الأمة وضغط الواقع والعرف القائم في توزيع الأرزاق.
- أنه يتفق مع بورز في أن المفسرين قد حفروا هُوَّةً بين النظام القانوني الذي قصده القرآن، وبين النظام القانوني الذي بلوره الفقهاء، والمطبق من قبل السلطات التي تتبنى الإسلام.

فالقرآن مثلاً ألحّ على حرية التوصية في حين ضيقها الفقهاء وقيدوها بشروط طبقاً لظروفهم التاريخية المتنوعة، غير أن المهم هو تقويم المسافة الكائنة بين هدفي هذين القانونين، وفي الوقت نفسه تجاوز الموقفين معاً: موقف المستشرق الذي يقبل بالمسلّمات الثلاث السابقة وبالتالي يرمي كل ما يدعيه المؤمن في ساحة الخيال والوهم، وموقف المؤمنين الذين يؤمنون بصحّة هذه الروايات وأنها تمثل برهاناً وتجسيداً تاريخيّاً موثوقاً للآيات القرآنية، وبناء عليه إلغاء كلّ المسلّمات التي يستخدمها المستشرقون، ولا يكون هذا إلا من خلال المستوى القادم.

ب. أما الثاني فإنّه أكثر نضجاً وعمقاً وحفراً(أركيولوجية)، أي أنه سوف يدرس تقنيات الإخراج القصصي للوحي وتعميمه شعبيّاً وبيان الدور الذي يقوم به فن السرد والحكاية في إشباع المتخيّل الاجتماعي بالأحلام والتصورات الخيالية وتغليبها على العقل التاريخي، والرهان في ذلك يتوقف على فهم الاختلافات النفسية والاجتماعية ـ الثقافية الكائنة بين العقلية الشفهية والعقلية الكتابية، أي فحص الشروط السياقية المنتجة للمعنى شفهيّةً كانت أو كتابيّةً.

ولبيان هذا أورد مثالين من الروايات التي أوردها الطبري حول مسألة الكلالة:

الأولى: الثعبان الذي ظهر فجأةً في الغرفة وشغل عمر بن الخطاب عن بيان معنى الكلالة.

والثانية: انشغال النبي عن بيان معنى الكلالة بصبّ ماء وضوئه على جابر بن عبد الله المغمى عليه.

فهاتان القصتان الشفهيتان لا تثيران أي اعتراض من قبل السامعين؛ بل تدخل عندهم في عالم الغيبيات والعجيب المدهش والساحر الخلاب الذي لا يقبل نقاشاً، ولكن عندما ننتقل إلى مرحلة الكتابة فإنّ هذا التصور القائم على المعجزات يفقد وظيفته بسبب القراءة النقدية العقلانية ويدخل في عالم الخرافة والمقدسات والوعي الأسطوري. وبهذه الطريقة يمكننا أن نفهم سبب استمرارية التشكيلة النفسية التقليدية المرتبطة بالأخبار والشائعات إلى اليوم بل وتوسعها وانتشارها داخل المجتمعات الإسلامية عبر وسائل الاتصال الحديثة[1].

٦.١.١.١. نقد:

والحقيقة لا ندري من أين نبدأ معه أبشرح مبادئ نحو اللغة العربية، حتى نجعله قادراً على إدراك ما وقع فيه من محاذير تناقض قصده، أم بتذكيره بأساسيات ما يَدَّعي الإحاطة به حتى يفهم معنى الكفاية اللغوية، أم بشروط البحث الميداني حتى يعرف كيف يختار عَيِّنة بحثه؟ ولكن إذا لم يكن من ذلك بُدٌّ فلنبدأ معه إلى ما نحسب أنه أقرب إلى فهمه، وإلى ما يدّعي فيه أنه فارس الميدان، أعني بذلك علم اللسانيات والبحوث الإنسانية الميدانية، ثمّ نتدرج معه إلى ما يجهله أعني بها علوم الآلة الإسلامية.

---

(١) انظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح(بيروت/لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩١م) ص ٢٩ـ٦٤.

١. ذكر في بداية كلامه أنه قام بعرض الآية الكريمة على عدد من الناطقين باللغة العربية، والذين ينقسمون حسب زعمه إلى حفّاظ وغير حفّاظ، مما يعني أنه قد قام ببحث ميداني، والذي يتطلّب من جملة ما يتطلب اختيار العيّنة المناسبة والتي من شروطها:

أ. تحديد المحيط المناسب لاختيار العينة، ولا أظن أن فرنسة الموطن الحالي للمؤلف هي بالمحيط المناسب، الذي يمكن أن يختار منها العيّنة المناسبة، فحتى العرب الذين يعيشون هناك معظمهم لا يحسن تركيب جملة عربية سليمة، فالمحظوظ منهم من يحسن التواصل بالعامية، أما المثقفون العرب فهم قلة، و صلة معظمهم باللغة العربية ليست بأفضل من العوام، ولعلّ المؤلف نفسه خير مثال على ذلك، فهو يبدو أنه ممن لا يتقن لا الكتابة ولا الكلام بالعربية، ولا أدلّ على ذلك من عدم قدرته على الكتابة باللغة العربية.

ب. أن يكون حجم العينة مناسباً لحجم المحيط المأخوذة منه، حتى يصلح بعد ذلك تعميم النتائج، فإذا علمنا عزلة أركون عن محيطه العربي الإسلامي التي فرضها هو ابتداء على نفسه، بسبب عدم امتلاكه أداة التواصل معه، ولاستخفافه بمشاعر المسلمين ومقدساتهم مما جلب عليه سخطهم، وعدم احترامهم له[1] فإننا نميل إلى عدم توفّر هذا الشرط في عيّنة هذا البحث المزعوم.

---

(١) انظر في هذا الصدد: محمد بريش: "تهافت الاستشراق العربي: بحث نقدي في فكر وإنتاج محمد أركون"، مجلة فكرية تصدر بالمغرب الأقصى، ونأسف لعدم ذكر تاريخ وعدد المجلة المنشورة فيها هذه المقالات لعدم امتلاكنا لها على الرغم من المحاولات العديدة التي بُذلت في هذا الشأن) وهو عبار ة عن مجموعة مقالات نشرها في مجلة الهدى التي يرأسها، في مقاله الثالث، "لماذا محمد أركون؟"، حيث ذكر ما تعرّض له أركون من معارضة شديدة وسخط من قبل الحاضرين في محاضرته التي ألقاها بمسجد باريس يوم ٧ فبراير سنة ١٩٨٧م، ويبدو أنها المرّة الأولى منذ عشرين سنة التي دخل فيها أركون قاعة المسجد على الرغم من قرب بيته من المسجد.

٢. ولكن هب أن السيد أركون قد استطاع دفع الاعتراضات السابقة، فإنّه وبكل تأكيد غير قادر على دفع الحقيقة الآتية، ألا وهي عدم وجود محيط عربي تتوفر فيه شروط الكفاية اللغوية للغة العربية الفصحى، بل توجد كفاية لغوية للغات محلية مهجّنة لا غير، ففي المغرب العربي مثلاً والجزائر بلد المؤلف على الخصوص توجد عدة لغات مثل العامية، وهي مزيج بين بعض المفردات العربية المهجنة وبين بعض المفردات الفرنسية، وبعض المفردات البربرية وهي لغة تخاطب لا تخضع لقواعد معيارية ثابتة بل تتغيّر من منطقة إلى أخرى. إلى جانب هذا فهناك اللغة البربرية، الخالصة، واللغة الفرنسية المنتشرة بين بعض الأوساط المتغرّبة. وهكذا بقيّة البلدان العربية فليس هنالك بلد عربي واحد تُستعمل فيه اللغة العربية الفصحى لغة القرآن بوصفها أداةً للتواصل اليومي حتى نقول بأنه يملك الكفاية اللغوية.

أمَا سمع أركون بأن الكفاية اللغوية في العربية الفصحى والذوق العربي السليم قد مضى عهدهما منذ أواخر القرن الثاني للهجرة؟(١). فأين وَجَدَ هؤلاء الأعراب الأقحاح الذين اطمأن إلى ذوقهم السليم في محاكمة المصحف والطعن فيه؟ وعليه ننصحه بمراجعة معارفه اللسانية، وأن يتعلم إلى جانب ذلك كيف ينزّلها حتى لا يقع في مثل هذه المهازل والمنزلقات الفكرية.

٣. ولنغض الطرف مؤقتا عمّا سبق من خلط، ولننظر إلى وجهة نظره على ما هي عليه، ولندرس إلى النتائج المترتبة عن ذلك، في الواقع أن التهافت لا يولّد إلاّ التهافت، ولكن قبل أن نصل إلى فقئ هذه الدمامل الفكرية، دعنا نعرض الآية والأوجه الواردة فيها كما هي مثبتة في كتب من نعتهم هو بالمحرّفين. قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ

---

(١) انظر: مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آدب العرب(بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٧٤م) ج١، ص٣٥٤.

كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾[النساء:١٢]

اتفق القرّاء العشرة على قراءة(يورث) بضم الياء وفتح الرّاء، ونصب(كلالة) ورفع(امرأة). وقرأ ابن كثير وابن عامر وعاصم بفتح الصاد وألف بعدها وقرأ الباقون بكسر الصاد وياء بعدها(١)، وورد في القراءات الشاذة(٢) أن الحسن البصري والمطوّعي البصري قرأا(يوَرِّث) بفتح الواو وكسر الراء مشددةً مع نصب(كلالة) ورفع(امرأة)، وقرأ الحسن(يوَصِّي) بفتح الواو وتشديد الصاد وكسرها(٣)، ونسب القرطبي للحسن البصري أيضاً أنه قرأ(يُورِثُ) بكسر الراء وتخفيفها، ونصب(كلالة) ورفع(امرأة)(٤).

فكما هو واضح فإنّ جميع القرّاء مجمعون على نصب(كلالة) ورفع(امرأة)، فعلى قراءة كسر الراء تكون(كلالة) مفعولاً به، إذا قصد بها الورثة أو المال، وتكون حالاً إذا أريد بها الميّت(٥)، أمّا(امرأة) فإعرابها إعراب(رجل)(٦).

---

(١) انظر: عبد الفتاح القاضي، البدور الزاهرة، مصدر سابق، ص٧٧.

(٢) القراءة الشاذة: وهي القراءة التي لم تتوفر فيها شروط القراءة الصحيحة أو بعضها وهذه الشروط هي: موافقتها وجهاً من وجوه اللغة العربية، وموافقة المصحف، والتواتر، وأهمها الشرط الأخير. وهي قراءة تفسيرية أجمع العلماء على حرمة القراءة بها أو اعتبارها قرآنا. انظر: عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة،(بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م) ص٧ـ١٠.

(٣) انظر: عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، مصدر سابق، ص٤٠.

(٤) انظر: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن(بيروت: مؤسسة مناهل العرفان ودمشق: مكتبة الغزالي، د. ط.، د. ت.) م٣، ص٧٧. عبد الفتاح القاضي،القراءات الشاذة، مصدر سابق، ص٤٠. محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير(بيروت: عالم الكتب، د. ط.، د. ت.) ج١، ص٤٣٤.

(٥) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٣، ص٧٧.

(٦) انظر: المصدر السابق، ج٣، ص٧٨.

ونخلص من قراءة(يُورِث) بكسر الراء أي بالبناء للمعلوم، ثلاثة معان لكلمة(كلالة) وهي: إما الورثة، أو المال، أو الميت، ووظيفتان نحويتان وهي: المفعولية أو الحالية، ولا شكّ أن كلمة(امرأة) وفق قراءة أركون تأخذ حكم كلمة(كلالة) لأن المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه، فإذا قلنا إنّ(كلالة) تعني الورثة تصبح كلمة(امرأة) تكراراً زائداً، لا معنى لها لأنها متضمنة في الورثة، فإذا أراد أن يعطيَها معنى خاصّاً فإنّها ستصبح لغزاً لا يُرْتَجَى له حلّ.

أمّا إذا كان معنى(كلالة) هو المال، فإنّ القضيّة تأخذ منحى لم يكن في حسبان أركون، إذ تصبح المرأة من جملة الميراث، وعندها نعود إلى عصر الشنفرى، وتأبّط شرّاً عندما كانت المرأة تُعَدُّ متاعاً من جملة الأمتعة، يستحوذ عليها كما يستحوذ على النّاقة والشاة[(١)].

أمّا إذا كان معنى(كلالة) يعود على الميّت أي أنها حال من الميت، فإننا ندخل في عالم المضحكات المبكيات: مضحكات لأن الرجل لا يوصف بامرأة، إلاّ على سبيل السخرية والتهكّم، غير أن المقام هنا ليس مقام سخرية وتهكّم، ونحن ننزّه القرآن عن ذلك. ومبكيات لأنه ربّما يطالعنا أركون أو من نحا نحوه بعد الاطلاع على هذا البحث، ويأخذ هذا الكلام مأخذ الجدّ، ويدّعي بأن المقصود بهذه الآية هم المخنّثون وما أكثرهم اليوم، غير أننا نُذَكّر أركون، وكلّ من سار على منواله أن مشكلته مع كلمة(كلالة) وليس(امرأة). والآن أي القراءتين صحيحة، وموافقة للذوق العربي السليم، أتلك التي وردت في المصحف واعتمدها الفقهاء أم تلك التي اكتشفها أركون من عرب القرن العشرين؟

---

(١) انظر: إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق، ج١، ص٤٦٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٣، ٩٤-٩٥.

ولكن على الرغم من كلّ هذا الهدير والشّقشقة يفاجئنا كعادته بلا شيء[١] ويعلن عجزه وعدم امتلاكه الإجابة النهائية لمعنى(الكلالة) قائلاً: "من الصعب أن نحسم مسألة القراءات، والتوصّل إلى المعنى الحقيقي لكلمة(الكلالة) "[٢]، ولكن مع ذلك فقد ذكر مريده هاشم صالح في هوامشه على هذا الكتاب بأن "معناها هو الكَنَّة أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا مات الابن يعني انتقال ورثته إلى زوجته، وربما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدّد نظام الإرث العربي كلّه. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك، حتى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره"[٣]. وكذلك وجدناه أيضاً هو نفسه يصرح في مقال آخر له حول الموضوع نفسه يصرح بأن معنى(الكلالة) هي الكنّة قياساً على اللغة القانونية الآكادية[٤].

ونسي أو جهل أن نصيب الزوجة مذكور مع نصيب الزوج في صدر هذه الآية قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم﴾[النساء:١٢]. فإذا كان الفقهاء على حدّ زعمه قد أخفوا حقّ الكنّة حفاظا على عادات الجاهليين، فأين هو حق زوجها من أبيها إذا ماتت هي قبله؟

٤. والآن عود على بدء، ولنعد إلى منهجيّة العلوم الإنسانية، وعلى الأخصّ، جزئها المهمّ(أنتربولوجيا الأديان) سلاح أركون السحري لحلّ ألغاز الأديان، محاولين أن

(١) من المعروف أن أركون دائماً يثير الإشكاليات والشبهات ويظهر لك وكأنه يملك الإجابة على كلّ ذلك ثمّ لا يلبث أن يتخلّى عن قارئه ويتركه في بيداء الحيرة والشكوك.

(٢) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص٦٧.

(٣) المصدر السابق، (هامش)، ص٥٤.

(٤) انظر: محمد أركون، "الإسلام والتاريخ والحداثة"، مجلة الوحدة، العدد ٥٢، ١٩٨٩م، ص٢٣.

نجريه على بعض الآيات الأخرى، ولتكن الآية الثانية من سورة التوبة ـ وَعيِّنَتُنا طبعاً هي العيِّنة نفسُها التي اختارها هو في تصحيح آية الكلالة، لأننا عاجزون اليوم عن الحصول على مثل هذه العيِّنة ذات الكفاءة اللغوية، واللسان العربي الفصيح والسليم ـ ولننظر النتيجة بعد ذلك. يقول الله تعالى: ﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [التوبة: ٣]، لا شك أنه لو عرضت هذه الآية بدون شكل، على هذه العيِّنة التي جاد بها الزمان، بعد طول عقم سوف تقرأها بما قرأها به ذلك الأعرابي، بجرِّ كلمة(رسولِه) عطفاً على(المشركين)، غير أن ذاك الأعرابي كان على وعي بما يترتب على هذه القراءة من تحريف[١]. فهل سيتهم أركون مرة أخرى الفقهاء بالتحريف، أم يتّهم منهجه وعيّنته ويكفّ بعدها عن إطلاقاته واتهاماته؟ وفي الحقيقة لا ندري أنسي أركون مقولته التي تقول بأن القرآن ذو بنية أسطورية، ولا علاقة له بالأمور السياسية، والدنيوية، وأنه لا يتضمن أحكاماً ولا دستوراً؟ فكيف طاب له الآن أن يجعله مدوّنةً للأحوال الشخصيّة؟ أليس عمله هذا هو نقض لمنهجه؟

٢.١.٦. ثانياً: محمد عابد الجابري:

ولننتقل الآن لعرض وجهة نظر مفكر آخر هو الجابري، ولننظر إلى مدى ما أسعفته به البنيوية والتفكيكية والتاريخية[٢] في فهمه لمسألة للذكر مثل حظ الأنثيين الواردة في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ... ﴾[النساء: ١١] حيث يبتدئ الجابري تحليله بالسؤال الآتي كيف نقرأ هذا الحكم قراءةً، ونجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت نفسه؟ ثمّ يتابع كلامه بأن جَعْلَ النص معاصراً لنفسه، هو قراءته في سياقه الاجتماعي الذي ظهر فيه، أي بنية المجتمع العربي القبلي الرعوي الذي من

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٢٤.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٧.

خصائصه :

١. أن الملكية فيه تقوم على المشاع، أي ذوبان الفرد في القبيلة، فالقبيلة هي المالكة وليس الفرد، أما العلاقة بين القبائل فهي علاقة تقوم على النزاع حول المراعي ووسائل العيش.

٢. حرمة الزواج من المحارم، وتفضيل الأباعد على الأقارب، فالزواج من القبائل البعيدة مطلوب، ولكن في إطار التحالفات من أجل الحفاظ على العلاقات السِّلمية وتنميتها، غير أن هذا التبادل في النساء كثيراً ما يجلب مشكلاتٍ تتعلق بالميراث الذي ينتقل من قبيلة إلى أخرى عبر النساء وخاصةً عند حالة تعدّد الزوجات فضلاً عن محدوديّة المال المتداول في المجتمع العربي آنذاك، وما قد يؤدي إليه توريث المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، من إخلال بالتوازنات الاقتصادية، وتركيزه في قبيلة دون أخرى، لهذا وتحت هذا الضغط الاجتماعي، وتفادياً لمثل هذه المشكلات فإنّ القبائل العربية لم تعط للبنت ما للولد من الإرث، بل منهم من حَرَمها أصلاً من الميراث.

٣. ولكن عندما جاء الإسلام، ووجد الأوضاع على هذه الحالة، تَبَنىًّ حلاًّ وسطاً يتناسب مع المرحلة الجديدة، فأعطى البنت نصف نصيب الولد بدل حرمانها، وفي الوقت نفسه حافظ على التوازن، داخل مجتمع لا زالت تتحكم فيه القبيلة.

فإذا علمنا هذه العوامل، سَهُلَ علينا فهم المبرّرات التي جعلت الإسلام يعطي البنت الثلث فقط، لأنه هو الحلّ المناسب الذي يحقق التوازن، والعدالة في تلك المرحلة. ثمّ أورد نصّاً لإخوان الصّفاء بيّنوا فيه حسابيّاً العدل الإسلامي، في إعطاء البنت الثلث فقط، وذلك بافتراضهم أن رجلين تُوُفِّيا، وترك كلّ واحد منهما بنتاً وولداً وترك تركة قيمتها مئة وخمسون ديناراً، فإذا تصاهرا فإنّ كل ولد سيأخذ من تركة أبيه مئة دينار، وكل بنت تأخذ خمسين ديناراً، فإذا جمعنا تركة الزوجين عاد المقدار إلى ما كان عليه

قبل القسمة، لكل أسرة مئة وخمسون دينارا، ثمّ حاول الاستفادة من هذا المثال ليبين أن الإسلام بهذه القسمة استطاع أن يحقق العدل والتوازن في ذلك المجتمع القبلي، ليخلص من كلّ هذا إلى نتيجة أنه على العقل المعاصر، أن يفهم أن الحكم الشرعي حكم جاء استجابةً لمتطلبات المجتمع، الذي خاطبه أوّل مرة[1] أي مجتمع الجزيرة العربية في القرن الأول الهجري.

١.٢.١.٦. نقد:

لنبدأ مع الجابري من حيث انتهى أي من نتيجته التي توصل إليها، ثم نتدرج معه إلى باقي المسائل أي إلى مقدّماته.

١. فالنتيجة هي أن الحكم الشرعي هو حكم نسبي محكوم بالشروط الاجتماعية والتاريخية يتغيّر بتغيّرها، أي أن الأساس في الحكم هو المعطيات الواقعية وليس النص، فمثلاً إنّ تصريح النص للبنت بنصف ما للولد، لا يُعَدُّ حكماً ثابتاً نهائيّاً لا يتغيّر بتغيّر الأزمان والأمصار، بل هو حكم خاص بظروفه وبيئته، وعليه فإنّ النتيجة المنطقية لهذه القاعدة، هي أنه إذا أردنا أن يكون الحكم معاصراً لنا ومتماشياً مع المواثيق الدولية، فإنّه لابدّ من مساواة المرأة بالرجل في الميراث. ويمكن أن نسحب هذا المنهج على باقي الأحكام الشرعيّة فنقول بإبطال العِدَّة، لأنه ليس من الضروري أن تعتدَّ المطلّقة ثلاثة قروء ما دام الطبيب قادراً على التأكّد من براءة الرحم أو عدمه.

وصلاة الجمعة يمكن أن تقام يوم الأحد لأنه يوم عطلة معظم بلدان العالم. ويمكن أيضاً إلغاء صلاة الظهر والعصر؛ لأنهما يقعان في أوقات العمل والإنتاج ويضيعان المصلحة العامّة، وكذلك الصوم لأنه يرهق القوى العاملة مما يؤدّي إلى تقلّص الإنتاج، وهكذا باقي الأحكام. هذا بعض ما يترتّب على هذه النظرة التاريخية، والتي تؤدّي إلى

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٥٤ـ٥٦.

إبطال الإسلام والتحلّل من عقده.

٢. أمّا المقدّمات فهي خير مثال على مثالية التفكير، وليس واقعيته، وإلاّ فمن أين له بأن عدم توريث المرأة وإعطائها حقها في الجاهلية، كان سببه هو محدودية الموارد، والخشية من تراكم الثروات بيد القلّة، والإخلال بالتوازنات الاقتصادية، وما يؤدّي إليه من نزاعات.

فإنّ هذه التصوّرات على افتراض وجودها لا تتحقق إلاّ إذا افترضنا وجود قبيلتين، الأولى معظم أعضائها النساء، والثانية معظم أعضائها الرجال، فيتزوّج رجالُ هذه القبيلة نساءَ تلك القبيلة، ثمّ نفترض موت معظم أولئك الرجال، أو كلّهم مرّةً واحدةً فيرث أولئك النسوة تركة أزواجهنّ، وينقلنها إلى قبيلتهنّ فتختلّ الموازين الاقتصادية، وعندها فقط يمكن أن نفترض نشوب الحرب بين القبيلتين.

٣. أن حصره منطوق الآية وحكمها في مرحلة تاريخية معيّنة، وادّعائه بأنه أقصى ما يمكن أن توفّره الشريعة من عدل، يتناسب وطبيعة تلك المرحلة، هو تحكّم وتقوّل على النص بدون دليل، ويمكن دحضه برأي إخوان الصفاء الذي أورده بوصفه رأياً مسانداً لمذهبه.

فالعدل الذي ذكره إخوان الصفاء يتحقق بإعطاء البنت الثلث كما يتحقق بإعطائها النصف أو الربع، أو حتى بحرمانها ما دمنا نقيّم الأمور بالافتراضات والأرقام الحسابية. فلو افترضنا في المثال السابق أن البنت تأخذ النصف مثل الولد فإنّ نصيبها من تلك المئة وخمسين هو خمس وسبعون، فإذا جمعناها مع نصيب زوجها فإنّ المبلغ سيكون مئة وخمسون كذلك، والقول نفسه إذا حرمناها نهائيّاً فإنّها إذا تركت المئة وخمسين تركة أبيها لأخيها وزوجته، فستحصل على مئة وخمسين تركة أبي زوجها.

والحقيقة أن المثال في حدّ ذاته خير دليل على عدم مصداقية افتراضه القائل بأن

سبب عدم توريث المرأة في الجاهلية هو الحفاظ على التوازنات، لأن الحفاظ على التوازنات يمكن أن يحصل كذلك بتوريث المرأة، كما حصل بحرمانها، فما تعطيه هذه القبيلة لنساء تلك القبيلة يمكن أن يسترجعه نساؤها من تلك القبيلة نفسها بالطريقة نفسها.

٤. ذكر في أُولى ملاحظاته أن الملكية في المجتمع الجاهلي تقوم على المشاع، أي ذوبان الفرد في القبيلة فالقبيلة هي المالكة وليس الفرد، ولا ندري لماذا الحتمية التاريخية الجابرية تخلفت هذه المرّة؟ أليس هو القائل بأن المجتمع العربي هو مجتمع رعوي علاقاته تقوم على الانفصال لا على الاتصال، متأثراً ببيئته الصحراوية القاحلة، والقبيلة لا تعدو أن تكون أكثر من مجموعة أفراد متفردين، لا تجمعهم سوى رابطة قبلية هشة تسيطر على أعضائها روح الفردانية [١]، فمتى سرت هذه الرّوح المشاعية إلى شخصية الإنسان العربي؟ ألم يكن متفرداً متوحشاً مثله مثل نباتات الصحراء وحيواناتها؟ "فالنباتات في الصحراء وحدات مستقلة، منفصلة بعضها عن بعض، متناثرة متمايزة...والحيوان فيها لا يعيش في غابات تضيع فيها فردية الحيوان، بين الأغصان المتشابكة والأعشاب المكتظة، إذ لا يوجد غابات في الصحراء، وإنما تعيش الحيوانات فيها في عراء، في بادية فيها كل شيء بمفرده، وحدة مستقلة...وتلك أيضاً حال الإنسان فيها، فهو فرد"[٢]. فبأي الرأيين نأخذ؟ هذا ما نترك الإجابة عليه لأستاذ الحداثة ورائدها.

٢,٦. القضية الثانية: حجاب المرأة المسلمة:

تعدّ مسألة الحجاب أو الزي الإسلامي من أكثر المسائل مثاراً للجدل في العالم كلّه، وفي عالمنا العربي على الخصوص بين التيار الديني، والتيار الحداثي، ونظراً لطرافة

---

(١) انظر مبحث اللغة من الفصل الثالث من بحثنا هذا.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص٢٤١..

الموضوع فقد اخترنا نموذجين حداثيين، نحسب أنهما خير من يمثل وجهة نظر هذا التيار، وهما حسين أحمد أمين ابن الأستاذ أحمد أمين صاحب المؤلفات الكثيرة، والنموج الآخر محمد شحرور.

١.٢.٦. أولاً: حسين أحمد أمين:

تناول المؤلف هذه المسألة فيما يقارب خمسا وعشرين صفحة، وبشكل يغلب عليه الطابع الإنشائي، لهذا حاولت إعادة ترتيب أجزائها وعرضها في شكل منهجي واضح وإيجازها في عنصرين: رصده الظاهرة في سياقها الراهن، ثم تأصيله لوجهة النظر الحداثية.

١. رصد الظاهرة في سياقها الراهن، وتشتمل على:

أ. وصف الظاهرة؛ يرى حسين أحمد أمين أن عودة النساء إلى الحجاب شيء غير عادي "إنّ ما يدفع البعض إلى اعتبار المرأة المحجبة امرأة غير عادية، هو أن الزّي الذي تبنّته يفصح عن موقف عقلي غير عادي، وعن مفاهيم وقيم يراها الآخرون غير عادية"[١]. والمعايير التي خوّلته أن يحكم على مرتدية الحجاب أنها امرأة غير عادية هي:

- الآخرون، وهم أصناف كثيرة من أمثال: أولاً، غير المحجبات[٢] كالتي تلبس فستاناً فوق الركبة أو تحتها أو التي تلبس بنطلوناً[٣]. ثانياً، الذين لهم حساسية سياسية ضد التيار الإسلامي من أمثال المؤلف نفسه والحكومات[٤].

---

(١) حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية(الكويت والقاهرة: دار سعاد الصباح، ط٣، ١٩٩٢م)، ص٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص٦٥.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٧٢.

ولا ندري متى كانت أحاسيس الآخرين وأذواقهم دليلاً شرعيّاً يبيح السفور والخلاعة، ويجعلهما أساساً لتمييز اللباس العادي من غير العادي؟ ولا ندري كذلك متى أصبحت الأحاسيس والأذواق من المعايير المنهجية التي يستند إليها في جعل رأي الخليعات دليلاً على مصادرة حق المتحجبات؟.

● التطوّر التاريخي، إنّه من غير العادي عنده، أن يظلّ المرء في عصرنا الحاضر، يعتقد ويتمسّك بقيم ومفاهيم تقف باسم الدّين في وجه التطوّر التاريخي، كالقول بأن النظر سهم من سهام إبليس، وحرمة نظر الجنسين إلى بعضهما والقول بأن المرأة كلّها عورة ما عدا وجهها وكفيها(١) والقول بحرمة خلوة الرجل بالمرأة(٢).

والحقيقة أن المؤلّف قد كشف لنا عن خصلتين ذميمتين:

أولاً، أنه ذو فكر إباحي إذ ما دام القول بحرمة الخلوة بالأجنبية، ولبس اللباس الشرعي واتباع ما أمر به الشارع تعدّ أموراً غير عادية، تقف في وجه التطوّر، فمعناه أن عكس هذه الأشياء كالخلوة بالأجنبية، والخلاعة هي الشيء العادي ودعامة التطوّر والمعاصرة، وهذا ما نترك التفصيل فيه لاحقاً.

ثانياً، عدم اعترافه بالسنّة واحتقاره لها، فتحريم الخلوة ثابت بالحديث الصحيح، روى البخاري ومسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا يخلونّ أحدكم بامرأة إلاّ مع ذي محرم»، بل نجده كذلك يتهكم حتى على ما ثبت بالآيات القرآنية كمسألة غض البصر قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ [النور:٣٠]، إلى غير ذلك من الأمور الثابتة بالقرآن والسنة النبوية التي عدّها من سقط المتاع ممّا تجاوزه العصر.

---

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٧٤، ٦٨، ٦٧.

• أن الحجاب لا يعبر عن ذوق جمالي، أي أن مرتدية الحجاب لا تلبسه لأجل مزاجها الشخصي بأنه الأنسب لوجهها وفق ذوقها الجمالي، وإنّما هو تعبير عن موقف، ولا أدلّ على ذلك من استنكار بعض الناس له وعدّه شذوذاً تجب محاربته[(١)].

نعم لبس الحجاب تعبير عن موقف، فالمحجبة تلبس الحجاب لأنها تعتقد أنها ممتثلة لأمر الله، أما لبس الحجاب لأجل الذوق والمزاج فقط فليس هو من أخلاق المؤمنات الصالحات، بل هو من عادات عارضات الأزياء أو بائعات الهوى اللاتي لا معيار لهنّ في ذلك إلاّ ما يُظهِر مفاتنهنّ ويجعلهنّ خير صيد للصائدين.

ولكن لو تتبعنا خطه المنهجي لوصلنا إلى القول بإبطال الصلاة والصّوم والحجّ لأنها وفق هذه النظرة لا تعبّر عن مزاج شخصي بل هي عند شباب اليوم موقف يُوالَى من أجله ويُعادَى.

ب. أسبابها؛ وعلى الرغم من أنها أمر غير عادي فإنّها تبدو "متفشيّةً تنطوي إلى حدٍّ ما على عنصر المفاجأة"[(٢)] لهذا لا بدّ ـ حسب رأيه ـ من بحث الأسباب الخارجية وراء هذا الانتشار المفاجئ والسريع، خلال فترة وجيزة[(٢)]، حيث انتشرت في المجتمع في فترة قصيرة "انتشار النار في الهشيم"[(٢)].

والسبب الحقيقي في نظره وراء ذلك كله هو صدمة الهزيمة التي مُنِيَ بها العرب سنة ١٩٦٧م ضدّ اليهود وانهيار آمالهم وما تبع ذلك من اختلال في الموازين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية، ثمّ حاول توظيف نظرية الانعكاس الشَرْطِي[(٣)]، مقسّماً المجتمع العربي من خلال آثار هذه الصدمة إلى أربعة أقسام:

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص٦٧.

القويِ عنيف الانفعال، والقوي الهادئ، والقوي الحيوي، والضعيف. فالسوي من هؤلاء الأربعة هما الثاني والثالث، أمّا القسم الأول والرابع فإنّهما غير سَوِيَّيْنِ. ونظراً لضعف البنية العصبية لهذا الصنف من النّاس، والاختلال النفسي الذي أصابهم، فقد عبّروا عن عجزهم لمواجهة الأحداث بالتمرّد والتحدّي وعزلة الواقع، ولهذا كان الإقبال على ارتداء الحجاب الذي يعني الاعتزال: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا * فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا﴾[مريم:١٦-١٧] متفشيّاً وسريعاً في هذه الأوساط المصابة. وينتهي إلى القول بأن العلاج الحقيقي لهذه الظاهرة ليس محاربتهم، فالموت عندهم شهادة وليس بِخَلْق تيّارٍ ديني مُوالٍ للسلطة؛ بل إنّ العلاج الحقيقي يكمن في إسهام الجميع، في تصحيح الأوضاع التي دفعت بهؤلاء إلى هذا المسلك[1].

وعموما فهذا الكلام لا يعدو أن يكون مجرّد افتراضات، يفنّدها الواقع إذ الحجاب سابق على هزيمة ١٩٦٧م بقرون طويلة، إذ هو الأصل في المجتمع الإسلامي، وماعداه(السفور) يعدّ شذوذاً، وهذا ما أقرّ به المؤلّف نفسه وعدّه من عادات الترك والفرس على ما سنرى لا حقاً، أماّ إن كان يقصد اللباس الشرعي الذي ارتبط بظهور الحركات الإسلامية فهو كذلك سابق لهزيمة ١٩٦٧م بعشرات السنين منذ ظهور الإخوان المسلمين في مصر، ولو افترضنا أن سبب انتشار الحجاب في العالم العربي وفي مصر على الخصوص بسبب صدمة هذه الهزيمة، فكيف يفسّر انتشاره وتفشّيه في شبه القارة الهنديّة وأرخبيل المالايو وإيران وتركيا على الرغم مما تعرّضت له ولا تزال تتعرض هذه الأخيرة من حملات تغريبية، ومحاربة شرسة لكلّ ما يمتّ إلى الإسلام بصلة على يد العلمانيين؟ بل كيف نفسّر ظهوره وانتشاره في الدول الغربية؟ هل بسبب نكبة العرب أم أنه الحقّ

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٨-٧٢.

الذي لا تأنف منه إلاّ النفوس المريضة؟

٢. تأصيله لوجهة النظر الحداثية، بعد رصده للظاهرة في سياقها الراهن وردّها إلى أسبابها، حاول ـ تحت عنوان جديد هو حجاب المرأة هل هو من الإسلام؟ ـ أن يمدّ الجسر إلى ساحة التأصيل للبرهنة على وجهة نظره تاريخيّاً وشرعيّاً.

أ. التأصيل التاريخي؛ وقد بدأ ذلك بسرد تاريخي لعلاقة المرأة بالرجل وقضية التميز بينهما في الحقوق والواجبات والتي بدأت منذ انقسام المجتمع إلى قبائل وطبقات ونشأة نظام الملكية الخاص، وما تبع ذلك من حرص على بقاء الثروة مع الأولاد واعتقاد كلّ قبيلة أن قوّتها تكمن في نقاء سلالتها، وما نشأ عن ذلك من إخضاع تحركات المرأة ونشاطاتها، إلى رقابة الأهل وكان الحجاب من وسائل هذه الرقابة ومع تطوّر الظروف وتغيّرها، وما نتج عنه من تفاوت طبقي ارتبطت هذه القيم بالدين الإسلامي، وأصبحت كأنها جزء منه وشاعت أحاديث تقول بأن المرأة فتنة وتقول بتحريم خلوة الرجل بالمرأة إلى غيرها من الأمور.

فعلى الرغم عنده من أن القيم والمفاهيم تتغيّر بتغيّر الظروف الاجتماعية والاقتصادية، فإنّه ممّا عرقل هذا التطوّر في عالمنا العربي هو تحوّل تلك القيم والمفاهيم كالحجاب، وتعدّد الزوجات إلى الاعتقاد بأنها أمور ثابتة بالقرآن لا تتغير بتغيّر الظروف.

فالحجاب عنده ليس هو بأمر شرعي؛ بل كان منتشراً قبل مجيء الإسلام سواء في المجتمع الجاهلي أو في المجتمعات الأخرى كالفرس والرومان لأسباب طبقية، إذ حَجْبُ الزوجة يلجأ إليه الرجال آنذاك للبرهنة على ثرائهم وترفهم واستمتاعهم بالجنس.

وهو يرى أن الحلّ السليم ليس في إلغائها دون وازع ديني أو تبني رأي والقول بأن القرآن نصّ عليه؛ بل الحلّ الصحيح هو دراسة هذه الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بهذا الحكم أو ذاك، وبيان ضرورة تغير الحكم لسقوط علّته

بتغيّر الظروف[١].

ب. التأصيل الشرعي ؛ ثمّ انتقل بعدها لدراسة الآيات التي ورد فيها كلمة حجاب للبرهنة إمّا على عدم دلالتها على معنى الحجاب بالمفهوم الإسلامي، أو على ارتباط حكمها بسبب نزولها لا تتعداه لغيره. والآيات التي ذكرها سبعة ويقول بأنه رتّبها حسب تاريخ نزولها وهي :

- ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا * فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ [مريم:١٦-١٧] الحجاب يعني الاعتزال.

- ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِيِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾[ص:٣١-٣٢] الحجاب معناه الستر، والستر بمعناه الصوفي(الناس والأشياء).

- ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[الإسراء:٤٥] والمعنى عند البيضاوي، حجاب يطمس على الكَفَرة فيعجزون عن فهم القرآن.

- ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَٱعْمَلْ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ﴾[فصلت:٥] والمعنى لا نفهمك ولا تفهمنا، فليعمل كل منا وفق ما يعتقد أنه الحق.

- ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾[الشورى:٥١] أي سماع الكلام أو مشاهدة شيء، وحجب المصطفين عن النور المنبعث عن وجه الله.

- ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْ﴾[الأعراف:٤٦] أي سور أو حاجز.

وهذه الآيات الست كلها مكية.

---

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٧٣-٧٦.

• ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب:٥٣] .

وهذه هي الآية المدنية الوحيدة، التي ذكر فيها لفظ حجاب، وهي خاصة بنساء النبي، ولا يمكن تعميم حكمها على بقية المسلمات. أما الآيات التي تتناول أخلاق النساء وهيئتهن فهي:

• ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب:٣٢-٣٤] وهي حسب رأيه خاصة بنساء النبي.

فإذا كانت هذه الآية خاصةً بنساء النبي فهل معنى ذلك أن غيرهنّ مسموح لهنّ بالتكسّر في القول والتبرّج وترك الصلاة والزكاة ومعصية الله ورسوله؟ ولو تابعنا منهجه لقلنا كذلك بأن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[الأحزاب:١] خاص بالنبي ،، فوفق منهجه فإنّه يحلّ للمؤمنين ألاّ يتقوا الله، ويحلّ لهم أن يطيعوا الكافرين والمنافقين.

• ﴿ وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾[النور:٦٠] وهي عنده تدل على الأمر بالعفّة والنهي عن التبرّج لا غير.

ولكن سبق لك وأن استحسنت اللباس الغربي الخليع، وعددته من الأمور العادية

في حين ذمت الزّي الإسلامي، وعددته غير عادي فأين هو الانسجام المنهجي ياترى؟

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[الأحزاب:٥٩]، وسبب نزولها أن الفساق في المدينة كانوا يتعرضون للنساء ليلاً يبغون الإماء، فتأذى بعض الحرائر فأنزل الله هذه الآية لتمييز الحرة من الأَمَة فكان الفساق إذا رأوا المرأة عليها البُرْقُع تركوها، وإذا لم يكن عليها بُرْقُعاً قالوا هذه أَمَةٌ فراودوها.ويؤيد هذا التفسير أن عمرَ كان يضرب الأمة إذا تشبهت بالحرائر في لباسها. وغني عن القول أن السبب قد زال في عصرنا بتحرير الرقيق.

- ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[النور:٣١]، نزلت في حديث الإفك. فهو يرى أن الأمر في هذه الآيات عامٌّ إلاّ أنه لا يتجاوز حدّ النصح إلى التحريم ولا تتضمن عقوبةً دنيويةً ولا أخرويّةً، فالأمر فيها كالأمر في: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾[الجاثية:١٤]، و ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[الإسراء:٥٣]. ودليله أنه قد ورد بيان كلّ ما حرّمه الله في الآيتين ١٥١ و١٥٢[1] من سورة

---

(١) الآيتان هما ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام:١٥١-١٥٢].

الأنعام ولم يرد ذكر إبداء الزينة فيهما. ثمّ أورد قولاً للجاحظ لدعم وجهة نظره بأن كلّ شيء لم يرد تحريمه في كتاب الله ولا سنة رسوله فهو مباح، ثم يخلص منها إلى ذمّ الغيرة في غير الحرام، ويبين جواز مسامرة الرجال للنساء والحديث إليهنّ بحضرة الأولياء، ولبيان شيوع هذا السلوك عند المسلمين ذَكَر قصة جميل عندما سأل بثينة عن شيء يشفي غليل عشق الرجال من النّساء، فأخبرته بأن الحبّ إذا نكح فسد، فأخرج جميل سيفه وقال لها: والله لو استجبتِ لي لطعنتك به، وكان وقتها زوج بثينة وأخوها يتصنتان عليهما وكانا يضمران حقداً لجميل، فلما سمعا مقالته لبثينة وثقا به، وأباحا له مجالستها.

أمّا ضرب الخُمُر على الجيوب فمعناه تغطية الصدر وليس من الضروري أن تغطية الرأس يستلزم تغطية الوجه، أما الزينة فقد اختلف القدماء في تحديدها، فبعضهم قال بأن ظاهر الزينة هو الثياب وبعضهم زاد الوجه والكفين، وبعضهم قال بأنها إلى نصف الذراع مما يعني أنه من حقّنا أن نخالفهم ونأتي بتعريف للزينة الباطنة التي يمكن أن يؤدي إبداؤها في عصرنا إلى الافتتان الذي قصد القرآن إلى الحيلولة دونه.

ثمّ ينتهي إلى تقرير أن الحجاب هو من عادات الفرس والأتراك القديمة التي تسربت إلى البيئة العربية خلال الدولة العباسية، وما بعدها عن طريق المفسرين الفرس الذين كان لهم حظ في تلك العهود، ولا أدل على ذلك عنده من صدمة ابن بطوطة أثناء رحلته إلى صحراء المغرب، من أمر نسائها فشأن أهلها عجيب، فالرجال لا غيرة لهم، والنساء على الرغم من محافظتهن على الصلاة فهنّ لا يحتشمن من الرجال؛ بل لهن أصدقاء وأصحاب، وقد يدخل الرجل ويجد زوجته مع صديقها فلا ينكر ذلك.

فكلّ هذا عند حسين أمين مما أباحه الشرع، بل هو الأصل وغيره من عادات الفرس القديمة التي مازال يتشبث بها الرجل في عصرنا الحاضر، لممارسة سلطانه

واستبداده والتنفيس عما يشعر به من قهر سياسي واجتماعي واقتصادي[١].

٦.٢.١.١. نقد:

والنتائج التي يمكن أن نستنتجها في نهاية هذا الكلام هي:

١. التذبذب في تحديد مصطلح الحجاب مما أوقعه في التناقضات التالية:

أ. فهو قد أطلقه أوّل الأمر على كلّ من ارتدت اللباس الإسلامي، وهو يشمل كل الظاهرة بما فيهم من فهمت أن الحجاب ستر كلّ البدن ماعدا الوجه والكفين بدليل استهجانه لهذا النوع من اللباس، وردّه للحديث الوارد فيه[٢].

ب. ثمّ أطلقه بعد ذلك على المنقّبة، وهي التي ترى وجوب تغطية كامل البدن بما فيه الوجه والكفين وهذا ما ذكره بقوله: "فلم يبد من جسمها قيد أنملة"[٣].

ج. ثمّ أطلقه بعد ذلك على بقاء المرأة في بيتها، وهذا ماذكره بقوله: "كانت الطبقات العليا تحجب نساءها فلا يظهرن للناس"[٤].

د. ولهذا التذبذب نتائجه الخطيرة، إذ هو ما يلبث أن يرفض شيئاً ويذمّه، حتى يعود إليه عند الحاجة ليقرّه، وإن لزم تنكّر له ثالثةً ليذمّه، وكلّ ذلك لإرباك القارئ وتمرير شبهاته والنيل من خصومه.

فالنوع الأوّل من اللباس وهو الغالب في الانتشار بين المسلمين اليوم ذمّه كما رأينا في أوّل كلامه وعدّه ظاهرةً غير عادية، نجده بعد ذلك يجعله من أوامر الله كما في تعليقه على الآية الستين من سورة النور بقوله: "فهنا أمر بالعفّة ونهي عن التبرّج"[٥] مما يعني

---

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٣_٨٧.

(٢) وهو حديث أسماء وسيأتي ذكره لاحقاً، وانظر المصدر السابق، ص٦٧.

(٣) المصدر السابق، ص٦٦.

(٤) المصدر السابق، ص٧٧.

(٥) المصدر السابق، ص٨١.

قبوله بهذا النوع من اللباس، وهذا ماأكّده بتبنِّيه رأي بعض المفسرين القائل بجواز كشف الوجه "ولو كان القصد من الآية هو إسدال غطاء الرأس بحيث يخفي الوجه والنحر والصدر جميعاً، لما ذهبت غالبية المفسرين إلى جواز إظهار الوجه"[١]. ثم يعود في آخر كلامه لينكص على عقبيه، ويذمّ هذا الصنف من اللباس ويتّهم المفسرين باختلاق الأحاديث لإثباته قائلا: "وقد لجأوا جميعا من أجل تعزيز تفسيرهم إلى اختراع الأحاديث التي نسبوها إلى النبي، والقصص التي أقحموها في سيرته، مما يقضي بحجاب المرأة، مثل: (دخلت أسماء بنت أبي بكر على رسول الله وعليها ثياب رِقاق، فأعرض عنها النبي وقال لها: يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيه)"[٢].

٢. الدعوة إلى الإباحية والتحلل من عقد الدين، وذلك من ثلاث جهات على الأقلّ:

أ. التكذيب بصريح القرآن وردّه للسنّة، فردّه للسنّة قد سبق بيانه، أمّا ردّه لصريح القرآن وعده وفق منهجه التاريخي، من العادات التي تجاوزها العصر فأمثلته كثيرة منها قوله: "وقد أدّى شيوع الاعتقاد بارتباط أوضاع معينة بالدين، كالحق المطلق للرجل المسلم في الطلاق، أو في الزواج من أكثر من واحدة...مع الشعور بضرورة تطوير هذه الأوضاع حتى تساير احتياجات العصر وظروفه"[٣]. فهذه الأمور ثابتة بالقرآن فحق الرجل في الطلاق ثابت بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة:٢٢٧]و﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[البقرة:٢٢٨] و﴿ فَإِن طَلَّقَهَا

(١) حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص٨٦. الحديث سبق تخريجه في الفصل الثالث ص٩٠ من الدراسة.

(٣) المصدر السابق، ص٧٥.

﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، و﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ ﴾[البقرة: ٢٣٢]، و﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾[البقرة:٢٣٦] و﴿ وَإِن طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ ﴾ [البقرة:٢٣٧]. فهذه الآيات صريحة في أن الطلاق بيد الرجل وكذلك حق الرجل في الزواج بأكثر من واحدة ثابت بقوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[النساء: ٣].

ب. صرف اللفظ إلى غير معناه، كقوله في الآيات السابقة بأن الأمر فيها هو لمجرّد النصح الذي لا يترتّب على مخالفته أي عقوبة دنيوية أو أخروية، فالأمر بغض البصر هو عنده لمجرّد النصح، فللرّجل والمرأة أن يجلس أحدهما إلى الآخر؛ بل ويختلي أحدهما بالآخر كما صرّح هو بذلك وأن يتحادثا، ويمعن أحدهما النظر في الآخر ولا إثم عليهما، ما داما حَظِيَا بالعيش في القرن العشرين حيث يختلي الرجل بالمرأة دون أن يفكرا في الجنس[(١)].

والمرأة وفق هذه القاعدة الأصولية الحداثية، لها أن تخرج بثياب نومها، كاشفةً مفاتنها لغير من ذكرتْهم الآية الكريمة، ولا إثم عليها ما دام الأمر لمجرّد النصح ولا يترتب على خلافه أي عقوبة دنيوية أو أخروية.

ج. إخضاع أحكام القرآن للمنهج التاريخي، فقد قصَرَ الحكم على سبب نزوله لا يتعدّاه؛ أي جعَلَ صلاحية الحكم الشرعي خاضعةً للظروف التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، وذلك بانتحال قاعدة تقول: بـ "ضرورة تغير الحكم لسقوط علّته بتغير الظروف"[(٢)]، وعليه

---

(١) حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٧-٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص٧٥.

فكل الأحكام الشرعية المذكورة في الآيات السابقة وغيرها من الأحكام هي أحكام ظرفية خاصة بالبيئة، ناشئة عن الظروف التاريخية التي نزلت فيها.

فعنده أن المحرّمات هي ماذكر فقط في الآيتين السابقتي الذكر من سورة الأنعام، وعليه فإنّ الخمر، والزنا، والخيانة، والسرقة، والربا، وغيرها من المحرمات التي لم تُذكر صراحةً في هاتين الآيتين، هي من الأمور المباحة، بل ومن الأمور المستحبّة مادمنا الآن في القرن العشرين، ولسنا في السابع الميلادي(الأول الهجري).

٣. التناقض المنهجي، فهو من ناحية إذا أراد أن يرفض حكماً لا يتوافق وهواه، يتجشم المخاطر ويرمي بكل أصول البحث العلمي وراءه ظِهريّاً، وتصبح النصوص المتفق على صحتها نصوصاً مختَلَقةً ومدلولاتها من عادات الفرس، والأتراك، والجاهليين، أما إذا أراد أن يثبت شيئاً يخدم رغباته الإباحية، فإنّه كذلك يتجشم المخاطر ويتنكّر لأصول البحث العلمي، ولكن هذه المرّة بقبول الملفّق والمختلق من أقاصيص الرحّالة والإخباريين.

فالسنة المطهرة المتفق على صحتها، مادامت تأمر بالعفة والاحتشام، هي عنده من اختلاق فقهاء الفرس ومفسّريهم في عهد الدولة العباسية، ونسي أن تدوين السنة وقع قبل مجيء الدولة العباسية، أما حكايات الجاحظ الأدبية أو قصص ابن بطوطة الإخبارية، مادامت قد تستغل في ترويج الإباحية والاختلاط فهي عنده من الأمور الثابتة التي لا يرقى إليها شك.

٢.٢.٦. ثانياً: محمد شحرور:

يقول محمد شحرور: "آن الأوان لكي نتسلح بالفكر النقدي، ونعيد النظر بأقوال الفقهاء كلّهم حول المرأة"[(١)]، وعليه فهو يدعو المرأة العربية المؤمنة أن تصحّح مفهومها

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦٠٨.

الخاطئ حول اللباس الشرعي، وألاّ تقيس الشاهد على الغائب فتلزم مسلمات بقية العالم باللباس القومي للمرأة العربية في القرن السابع الميلادي، وعليها أن تعلم أن لباس المرأة المسلمة هو لباس خاضع للأعراف[١] يتراوح بين حدّين:

أدنى؛ ويتمثّل في لباس النوم، وهو المذكور في سورة النور في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[النور: ٣١].

وأعلى؛ وهو تغطية الجسم ماعدا الوجه والكفين وهو ما بيّنه الرسول ﷺ في قوله: (كل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفيها) وعليه، فلباس كلّ معظم نساء العالم ضمن حدود الله ورسوله[٢]، غير أن النبيّ ﷺ لم يسمح للمرأة "بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيها، حيث أن وجه الإنسان هو هويّته... وهكذا نرى أن لباس معظم نساء أهل الأرض يقع بين حدود الله ورسوله"[٣]. فزينة المرأة حسب فهمه للآية السابقة هي نوعان:

١. زينة شيئية وهي التي تضيفها المرأة إلى نفسها كالمكياج والحلي، وهذا مافهمه من قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[الأعراف: ٣١].

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦١٧.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٠-٥٥١.

(٣) المصدر السابق، ص٦١٥.

٢. زينة مكانية موجودة في بنية المرأة؛ أي مما خلقها الله عليه وهي قسمان:

أ. زينة ظاهرة بالخلق، كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

ب. زينة مخفية بالخلق، أي أن الله أخفاه في بنية المرأة وتصميمها، وهي الجيوب مأخوذة من جيب كقولنا جُبْتُ القميص، أي قوّرتُ جيبه وجَيَّبْتُهُ أي جعلت له جيباً، والجيب هو فتحة لها طبقتان، لأن الأساس في جيب هو فعل(جوب) وهو يعني الخَرْقَ في الشيء، وعليه فالجيوب في المرأة هي ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين فهذه هي الجيوب التي يجب على المرأة تغطيتها ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾.

لهذا فهو يدعو المرأة المؤمنة أن لا تتحرج في إبداء هذه المواضع للرجال المذكورين في الآية وهم أحد عشر رجلاً: الزوج والأب وأب الزوج والابن وابن الزوج والأخ وابن الأخ وابن الأخت والعبيد ومن ليس له مأرب في المرأة كالطبيب والطفل غير المميز، ثمّ زاد مجموعةً أخرى من أمثال ابن الابن والأحفاد وابن ابن الأخ وابن ابن الأخت وابن ابن الزوج. فهؤلاء حسب رأيه داخلون تحت كلمة(نسائهنّ) والتي تعني الذكور وليس الإناث، لأن النساء هنا جمع نسيء لا جمع امرأة وهو المستجدّ أو المتأخّر والنون فيها للتابعية مثل كتبهن بيوتهن.

ثمّ يواصل تحليلاته الحداثية لبقية الآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ فالضرب عنده ليس هو ضرب المرأة الأرض برجلها، ليعلم صوت الخلخال بل الضرب هو العمل والسعي، فعلى المرأة المؤمنة إذا عملت في عمل كالرقص أن لا تتعمّد إبداء جيوبها، فعنده أن كلّ الأعمال مباحة حسب الظروف الاجتماعية والتاريخية والجغرافية إلاّ اثنين وهما التعرية والبغاء.

ثمّ يختم حديثه بالكلام على القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً والوارد ذكرهنّ في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[النور: ٦٠] فبيّن أن المراد بالقواعد من النّساء هنّ اللواتي أقعدهنّ المرض بغض النظر عن سنّهنّ، وليس كما قال الفقهاء بأنهنّ اللاتي يئسن من المحيض.

فهؤلاء المقعدات حسب رأيه يجوز لهنّ خلع ثيابهنّ بالكامل أمام الآخرين وإظهار فروجهنّ وباقي جيوبهنّ لأنهنّ حسب رأيه يحتجن أحياناً إلى التشميس والدّلك والتغسيل[(١)].

٦.٢.٢.١. نقد:

هذه هي نتائج التسلح بالفكر النقدي الذي دعا إليه الكاتب، وهي نتائج لا شك لا يرضى عنها إلا دعاة الإباحية والمجون والذي يهمّنا في هذا المقام هو بيان خلطه المنهجي الذي تسبب له في هذا الإسهال الفكري والذي يمكن إجماله في النقاط الآتية:

١. التناقض المنهجي، ويتجلى ذلك في الأمور الآتية:

أ. سبق وأن بيّنا في الفصل الثالث في مبحث السنّة، تناقض رأي المؤلّف المنهجي حول هذه المسألة، فهو من ناحية لا يعترف بحجية السنّة، وأنها لا تعدو عنده أن تكون مجرّد مرحلة تاريخية، تجاوزها الزمن، حيث ردّ أحاديث متفق على صحتها، متّهِماً الصحابة والعلماء بالوضع واختلاق الأحاديث، ونجده من ناحية أخرى يناقض نفسه ويستدل بأحاديث مختلف في صحتها لإثبات الحدّ الأدنى، كما في مسألة الزكاة، أو الحدّ الأعلى كما في مسألة لباس المرأة.

---

(١) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦٠٦ـ٦١٦.

ومما يمكن إضافته هنا، هو أنه من ناحية يقول بوجوب طاعة حدود رسول كطاعة حدود رسول الله "وطاعة الله ورسوله في الحدود واجبة"[١]، نجده في موضع آخر يتنكر لهذه القاعدة ولا يعترف إلاّ بـ "حدود الله فقط، وما عدا ذلك فهو حدود الناس"[٢] ولقطع الشك والتوهّم، يؤكّد أن "لباس المرأة المسلمة فقط، الذي جاء في سورة النور"[٣].

ب. سبق وأن بيّنا في الفصل الثالث أن المؤلّف ممن لا يعترف بالترادف، ويعدّه من مخلّفات الاستبداد، نجده هنا ينسى ذلك كلّه ويقول بالترادف وكأنه هو الأصل عنده. فمثلا جعل الكلمات الثلاث الآتية: البروز والظهور والملجأ تدلّ على معنى واحد وهو البرج، كما جعل الإتيان بالشيء، ويغشي ويغطي، ذات معنى واحد وهو جلب[٤].

ج. أنه على الرغم من ادّعاء المؤلّف التسلّح بالفكر النقدي، وتطاوله على الأوائل ونعتهم بعدم الفهم[٥]، نجده يهذي ويلوك المسائل إلى درجة تجعلك تشك في سلامة مداركه العقليّة، وحتى لا نُتَّهَمَ بسوء الأدب والتَّقَوُّلِ عليه، نعرض هذا المثال والذي تكرّر مثله كثيراً في ثنايا كتابه. يقول: "فالزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق، أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين، ونحن نعلم أن الله سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراةً دون ملابس"[٦] أي أن معظم جسم المرأة ليس بعورة، وهذا ما تؤكّده جملته المقحمة إقحاماً، وهي «خلق الله الرجل والمرأة عراةً دون ملابس». ثمّ بعد ذلك يتكلّم عمّا بقي مخفيّاً وهو عنده "ما بين الثديين

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق ، ص٦١٥.

(٢) المصدر السابق، ص٦١٢.

(٣) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٤) المصدر السابق، ص٦١٦، ٦١٤.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٦١٦، ٦٠٨.

(٦) المصدر السابق، ص٦٠٦.

وتحت الإبطين والفرج والإليتين هذه كلّها جيوب...لذا أمر الله سبحانه المؤمنات بتغطية الجيوب المخفية خلقا" (١)، ولا ندري لماذا أُمِرَ بتغطيتها ما دامت هي مخفية بالأصل؟ ثمّ يعود فينكص على عقبيه فيقول: "وسمح لهنّ بإبداء هذه الجيوب"(٢)، وكأني بالرجل يقول هذا الكلام وهو يشاهد أحد الأفلام الخليعة.

ولكن ما السرّ في السماح لهنّ بإبداء ما أُمِرْنَ بتغطيته؟ السرّ في ذلك كلّه لكي يبزّ العلماء التقليديين، ويبيّن أن المقصود بالجيوب ليس هو فتحة القميص، بل هي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين، ودليله الذي ما بعده دليل هو أن "هذا الإبداء لا يكون إلا لشيء مخفي أصلاً "(٣)، ويبدو أنه وفق هذا الفهم الحداثي أن الأمر بتغطية ما هو مخفي بالأساس، يصبح أمراً من قبيل الحشو الذي لا معنى له إذْ كان كافياً، أن يُقْتَصَرَ على الأمر بالإبداء فقط.

ثمّ يواصل تحليلاته الماركسية الإباحية قائلاً: "لم تكن المرأة العربية حين نزول هاتين الآيتين عاريةً بدون ملابس"(٤)، بل كان لباسها "حسب أعراف العرب ومناخ شبه جزيرة العرب، فكانت تلبس ثوباً طويلاً وتضع خماراً على رأسها ليقيها الحر"(٥)، فما الذي حصل عندما نزلت سورة النور؟ الذي حصل أن المرأة العربية المسلمة لم تغيِّر من لباسها شيئاً إلاّ أن "ضربت على صدرها بخمار رأسها، لأن بقية الجيوب أصلاً كانت مغطاةً في زيها القومي"(٦)، وهذا القول يتفق عموماً مع ما ذكره المفسّرون(١)، ولكن ما

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص٦٠٧.

(٣) المصدر السابق، ص٦٠٧.

(٤) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٥) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٦) المصدر السابق، ص٦١٧.

هو اعتراضه؟ إنّ اعتراضه هنا هو أن لا نفهم "خطأً بأن الجيوب هي الصدر فقط"[٢] ولا يصحّ أن نقيس الشاهد على الغائب فـ"نخلط بين فرائض اللباس في الإسلام وبين الزي القومي"[٣] لأن "لباس المرأة المسلمة فقط الذي جاء في سورة النور"[٤] الذي هو محصور فقط في تغطية "ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين"[٥]، وكأن عرب الجاهليّة أكثر حياءً وتستُّراً من الله، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً، ثم يفاجئنا بافتراضٍ ويالَهُ من افتراض للتدليل على خطأ الفقهاء وصحة زعمه: "ولا يصح هذا القياس إلا إذا افترضنا أن المرأة العربية قبل نزول آيتي النور والأحزاب، كانت عاريةً تماماً بدون أي لباس، ثم لبست ما لبست من هاتين الآيتين وهذا موضوعيّاً غير صحيح"[٦]، غير أن التناقض يأبى إلاّ أنْ يظهر نفسه، فتَنَطَّعَ صاحبنا مرّةً أخرى وأصبح ما هو موضوعيّاً غير صحيح قاعدةً لا بدّ منها "حتى نفهم آيتي النور والأحزاب فهماً صحيحاً علينا أن نفترض وجود امرأة عارية تماماً، تريد أن تدخل الإسلام"[٧].

٢. الجهل والانتقائية، زيادةً على جهله باللسان العربي فإنّه لفرط تعصبّه لآرائه المسبقة وحرصه الزّائد على فرضها فإنّه يحاول أن ينتقي من الكلام ما يوافق هواه، ولكن لجهله طبعاً فإنّه كثيراً ما يختار عكس قصده. وخير دليل على ذلك هذان المثالان:

أ. نحاول في المثال الأوّل أن نحلّل طريقته اللغوية التي استدلّ بها على معنى الجيوب حيث يقول: " هذا القسم المخفي هو الجيوب، والجيب جاء من جيب كقولنا جُبْتُ

---

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦١٧.

(٣) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٤) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٥) المصدر السابق، ص٦٠٧.

(٦) المصدر السابق، ص٦١٧.

(٧) المصدر السابق، ص٦١٧.

القميص، أي قَوَّرْتُ جيبَه وجَيَّبْتُه، أي جعلت له جيباً، والجيب هو فتحة لها طبقتان لا طبقةً واحدةً، لأن الأساس في جيب هو فعل(جوب) في اللسان العربي، له أصل واحد وهو الخرق في الشيء، ومراجعة الكلام السؤال والجواب، فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين"[١]. ففي هذا المثال قد حاول مغالطة القارئ وتحقيق مأربه من طريقين:

- إقحامه لكلامٍ، وكأنه من المسلّمات المتفَق عليها بينه وبين القارئ، ويتمثّل ذلك في الجملة التفسيرية التّالية(والجيب هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة) وهي جملة على الرغم من أنها مختلقة من بنات أفكاره، ولا أساس لها في القواميس اللغوية، فإنّه لأهميّتها يصعب عليه بدونها الوصول إلى النتائج التي وصل إليها، وهي قوله: "فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق".

- التلفيق، فالمؤلّف لكي يخدم وجهة نظره، قد لفق مادتين مختلفتين ونظراً لقلة بضاعته اللغوية فقد وقع فريسةً للتناقض، فالشطر الأول وهو(والجيب جاء من جيب كقولنا جُبْتُ القميص أي قوّرت جيبه وجيبته أي جعلت له جيباً) نقله من مادة(ج ي ب) من كتاب المقاييس لابن فارس الذي يدعى الاعتماد عليه مع تعمّده إسقاط جملة مهمّة تُعارِضُ قصدَه، وهي قول ابن فارس: "فالجيب جيب القميص"[٢] فهذه العبارة لابن فارس والتي كرّرها في مجمله: "الجيب للقميص"[٣] مما يقطع الطريق على المؤلّف فيما ادّعاه من تأويل فاسد. أمّا الشطر الثاني وهو(لأن الأساس في جيب هو فعل جوب

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦٠٦ـ٦٠٧.

(٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون(مصر: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٨١م) ج١، ص٤٩٧.

(٣) أحمد بن فارس، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان(بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٦م) ج١، ص٢٠٤.

في اللسان العربي له أصل واحد، وهو الخرق في الشيء ومراجعة الكلام، السؤال والجواب) فهذا الكلام نقله من مادة(ج و ب)[1] مع تحريف في النقل وذلك بزيادة جملة(لأن الأساس في جيب هو فعل جوب) وهو ادعاء ينقضه قول المؤلف السابق نفسه حيث ذكر أن الجيب، جاء من جيب فلو كان جيب أصلها جوب فلماذا فرّق بينهما أصحاب المعاجم بما فيهم ابن فارس؟

وقد نبّه كثير منهم على هذه المسألة حتى لا يقع الخلطة فيها، قال إسماعيل بن عبّاد: "فأمّا قولهم: جُبْتُ جيب القميص فليس من ذا الباب، لأن عين جُبْتُ إنما هو من جاب يجوب، والجيب عينه ياء لقولهم جُيُوب فهو على هذا من باب سَبِطَ سِبَطْر"[2]، وقال ابن سيدة: "وجُبْتَ القميص قوّرت جيبه وليس من لفظ الجيب لأنه من الواو، والجيب من الياء"[3]. أمّا التناقض الآخر فهو قوله بأن جوب له أصل واحد، ثمّ عند التفصيل في ذلك ذكر أصلين لا أصلاً واحداً وهما: الخرق والمراجعة، ويبدو أن هذا التناقض ناتج عن قلّة معرفته بمصلحات الأوائل، فالكلام الذي ذكره ابن فارس هو "الجيم والواو والباء أصل واحد وهو خرق الشيء...وأصل آخر وهو مراجعة الكلام، يقال كلّمه فأجابه جواباً"[4]. فهو قد فهم من عبارة(أصل واحد) أنها للحصر في حين أن المراد بها التغليب والترجيح، وإلاّ إذا لم نحمل كلام ابن فارس على هذا المحمل يكون آخر كلامه ينقض أوّله.

---

(١) انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٤٩١.

(٢) إسماعيل بن عبّاد، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين(بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٤م) ج٧، ص٣٥٦.

(٣) علي بن إسماعيل بن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق محمد علي النجار(مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٧٣م) ج٧، ص٣٩٢.

(٤) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٤٩١.

ب. أمّا المثال الثاني فهي زعمه بأن نِسَائِهِنَّ تعني الذكور وليس الإناث وذلك في قوله: "فنسائهنّ هنا يجب أن تكون من الذكور، وليس من الإناث ونون النسوة للتابعية فقط كأن تقول كتبهنّ، بيوتهنّ وهذا لا يمكن إلا إذا فهمنا النساء على أنها جمع نسيء لا جمع امرأة أي المستجد(المتأخر) فالمستجد هنا وغير المذكور في الآية هو ما يلي: لم يذكر في آية الزينة ابن الابن والأحفاد...وابن ابن الزوج"[(١)]. حتى لا نضيع في تفاهات المؤلف فإننا نقتصر من هذا المثال ببيان أمرين:

- التناقض المنهجي، إنّ من الأمور التي عدّها المؤلف من مسلمات منهجه هي منع الترادف في اللسان العربي، غير أن(مَنْع) قد تحوّلت عنده هنا إلى(مَنْبَع) وأصبح اللسان العربي منبعاً للترادف فها هو المستجد(المتأخر) كلاً منهما يدلّ على النسيء، وهكذا ننتقل في ظلّ القراءة المعاصرة من الشيء إلى نقيضه، ولا عجب في ذلك في عالم منهجه الجدلي وعقليه الرّحماني والشّيطاني[(٢)].

- الجهل باللغة العربية، فالمؤلف لفرط جهله باللسان العربي فإنّه لم يعد للفوارق بين الحركات عنده من معنى، إذ لا فرق لديه بين الفتحة والكسرة ويبدو أنه لسوء حظّه أن النسخة التي عنده من معجم مقاييس اللغة هي نسخة قديمة ينقصها شكل بعض الكلمات، فعندما فتح المعجم على مادة(نسي) وقع بصره على كلمة(نساء) من قول صاحب المعجم: "والنّسيئة: بيعك الشيء نَسَاءً، وهو التأخير"[(٣)] أو ربما فتح على عبارة الفارسي في كتابه مجمل اللغة وهي: "والنسيئة: بيعك الشيء نَسَاءً. والنَّسَاءُ: التأخير"[(٤)] فظنّ أن النَّسَاء هذه هي نفس كلمة النِّسَاء، جمع امرأة، وفاته أن الأُولى بفتح النون

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٦٠٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٢٣.

(٣) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ص٤٢٢.

(٤) أحمد بن فارس، مجمل اللغة، مصدر سابق، ج٣، ٨٦٦.

والثانية بكسرها، وفرقٌ بين الفتح والكسر، وفاته كذلك أن الأُولى مصدر مفرد من فعل(نسأ) والثاني اسم وجمع لامرأة على غير قياس. غير أن ما يؤكّد جهله باللسان العربي حقيقةً هو تفسيره لكلمة(النَّسَاء) التي هي مصدر، بكلمة(المتأخِّر) التي هي اسم الفاعل والتي يقابلها اسم الفاعل(ناسئ) وهذا الخلط يترتّب عليه نتائج خطيرة لم تكن في حسبان المؤلف؛ وهي أنه حتى يصبح زعم المؤلف مقبولاً أن نفترض أن كلمة(نِسائهنّ) في الآية الكريمة هي بهذه الصيغة(نَاسِئِهنّ) لكي تصبح مقابلة لاسم الفاعل المتأخِّرين.

ولكن مع ذلك تظهر أمامنا مشكلة أخرى لا تقلّ خطورةً عن سابقتها، وهي أن اسم الفاعل(متأخِّرين) هو من الفعل(تأخَّر) متعدّ بحرف الجرّ ومصدره التَّأَخُّر ويقابله في المعنى فعل(انتَسَأ) تقول: "انتَسَأ القوم، إذا تأخّروا وتباعدوا"[(١)] أما(ناسئ) فهي من فعل(نَسَأ) متعدّ بنفسه يقابله في المعنى فعل أَخَّرَ واسم فاعله مُؤَخِّر تقول: "نَسَأْتُهُم أنا: أَخَّرتهم"[(٢)] وبهذا يصبح ضمير جمع المؤنّث الغائب بمعنى اسم المفعول أي المُؤَخَّرَات.

أمّا جهل الجهل فيظهر في تعليله للنّون في ضمير(هنّ) من كلمة(نسائهنّ) وكأنها السرّ الذي يتوقف عليه معنى الكلمة كلّها فقوله: "فنسائهنّ هنا يجب أن تكون من الذكور وليس من الإناث، ونون النسوة للتابعية فقط كأن تقول كتبهنّ، بيوتهنّ" فهو عين التناقض، فقوله وليس من الإناث ينقضه قوله ونون النسوة، وهل نون النسوة هي غير نون الإناث؟ أما قوله للتابعية فهذا قول لم يسبق إليه، ولا ندري من أين جاء بهذا المصطلح، ولكن يبدو أنه من الأمثلة التي ضربها أنه يقصد بالتابعية الإضافة أي إضافة كتب وبيوت ونِسَاء للضمير هنّ. فـ(هنّ) فيها للعلماء قولان: ١ ـ منهم من جعل الهاء

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ٨٦٦.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ٨٦٦.

وحدها هي الضمير والنّون المشدّدة علامة التأنيث. ٢ ـ ومنهم من نظر إلى الحال الحاضرة فجعل الضمير والنون كلمةً واحدةً[١]. فالنون ليس لها من وظيفة غير الدلالة على جمع التأنيث سواء منفردة أو مع الهاء ولا علاقة لها بما أسماه بالتابعية ولا بغيرها.

ولكن على افتراض وجود مصطلح التابعية الذي زعمه المؤلّف فهل التابعية ضد للتأنيث، وعلامة لازمة لتذكير الكلمة لا بد وأن تلحق بها؟ وإذا كانت النون للتابعية فما محلّ هاء الضمير من الإعراب وهل هي للتذكير أم للتأنيث؟ ومع ذلك فإنّ كلّ هذه التأويلات الغريبة التي قام بها، والنتائج التي توصّل إليها هي من نتاج المنهج السياقي، وهو منهج مخالف للمنهج الذي ادّعى المؤلف تبنّيه وهو منهج منع الترادف الذي يرى أن الكلمات مصطلحات دقيقة ثابتة لا تتغير بتغيّر مواقعها، فلماذا سمح لنفسه بالتعدّي على مجالات غيره؟ أليس هذا من التناقض وسوء الأدب أن نذمّ مجالاً ثم لا نستنكف بعدها أن نحشر أنفسنا فيه؟ فأين هو الانسجام المنهجي؟ وأين الأمانة العلمية والنقد العلمي والموضوعية واحترام عقل القارئ؟!! هذا ما نترك الإجابة عليه للمؤلّف ومن نحا نحوه.

٣,٦. القضية الثالثة: حدّ السرقة.

١,٣,٦. أولاً: الصادق بلعيد:

بما أن المؤلّف قد نسب إلى الفقهاء تقسيم السرقة إلى كبرى ويعني بها الحرابة، وصغرى ويعنى بها السرقة، واستثماره حكم الأولى في نقد الفقه المتعلق بحكم الثانية[٢] فإننا سندمج دراسة الحدّين معاً، لتسهيل البحث وإعطاء القارئ صورةً أشمل وأوضح

---

(١) انظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدّروس العربية، مراجعة عبد المنعم خفاجة(بيروت: المكتبة العصرية، ط.٢٢، ١٩٨٩م) ج١، ص١١٧.

(٢) انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام(تونس: مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩م) ص١٩٨.

للكيفية التي توصّل بها المؤلّف إلى نتائجه.

١. ينطلق المؤلف في الحرابة أو ما أسماه هو بالسرقة الكبرى من التساؤل عن مدى إمكانية تطبيقها في الحياة العملية، ثمّ ذكر الآيتين المتعلقتين بهذا الحدّ وهما: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٣ ٣٤]. وذكر لها سبب نزول وهو "أن الرسول, أمر بالقبض على جماعة سرقوا ماشيته وقتلوا راعيها رغم أن الرسول, أكرمهم وأحسن معاملتهم؛ فغضب عليهم غضباً شديداً وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم بالنار، فماتوا: فإذا بالآية تنزل وتأتي بجزاء يخالف ما قاله الرسول,"[١]. وهو يرى أن الاقتصار على إبراز المحتوى التشريعي لهاتين الآيتين سوف يُمكّننا من مناقشة إشكاليتين حول القيمة العلمية لمنطق التفسير القديم.

أ. مسألة الحكم الوارد في الآيتين هل هو عام ومطلق أم هو خاص بالرسول, ومقيد بحياته؟ فحسب رأيه أن الفقهاء قد انقسموا في ذلك إلى قسمين:

- قسم يرى أن حدّ الحرابة عام في كلّ من حارب الجماعة، وقطع الطريق أو ما شابه ذلك.

- وقسم يرى أن الحكم في هذه الآية خاص ومقيد بسبب نزولها أي أنه مقصور على تلك الواقعة المعينة، ومقيد بشخص الرسول,. وهذا هو الرأي السليم عنده، وعمدته في ذلك بعض المفكرين المعاصرين من أمثال محمد سعيد عشماوي الذي يرى أن صلاحية هذا الحكم وغيره قد انتهت بوفاة الرسول,.

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٤ـ١٩٥.

وسلامة هذا الرأي تكمن ليس فقط في المنهجية العلمية في التأويل بل كذلك في تحديد الموقف الذي يجب اتخاذه تجاه نوعية النص. فإنّ الحرابة مثلاً في معناها القرآني الصحيح هي مخصصة بالواقعة التي عاشها الرسول، ولأن الاطمئنان لمثل هذا التشريع مرتبط بوجود الرسول حيث كان الحكم بيد الله وبيده، أما بعد وفاته فلا، وليس لأحد الحقّ في ادعاء مثل ذلك. وعليه فإنّ تأويل الفقهاء القدامى هو تأويل مغلوط يجب ردّه. ولتأكيد تاريخية هذا الحكم، وخصوصيته بزمن الرسول, يثير تساؤله الثاني.

ب. لو افترضنا جدلاً عمومية الحكم في الآية ٣٣ فكيف سنحلّ إشكالية تحديد مفعول الآية ٣٤ التالية لها؟ فعنده أن هذه الآية تؤكّد تاريخية حكم الحرابة وأنه يمثّل تشريعاً شرطيّاً لا تشريعاً قطعيّاً وذلك من جهتين:

- ورود الاستثناء ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ﴾ للحكم الوارد في الآية السابقة، وورود عبارة ﴿مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ﴾ أي(تقبضوا عليهم) تزيد في توضيح الاستثناء وربطه بظروف تطبيقه أي أن حكم الاستثناء حاصل بمجرّد تحقق شرط التوبة. وعنده أن الحكم في هذا الاستثناء مطلق لا يقبل التأويل لسببين: السبب الأول هو أن الاستثناء مشروط بتوبة المجرم نفسه، أما السبب الثاني فهو أن حكم الاستثناء هو الحكم الواجب اتباعه دون غيره، لأنه يمثل أمر الله الوارد في آخر الآية ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾.

- عمل الصحابة والقدامى بهذا الحكم، وقبولهم توبة المجرم قبل المقدرة عليه مما يعني أن المجرم سيّد مصيره، إذ يمكنه درء العقاب عن نفسه بالتوبة، بل إنّ هناك بعض الفقهاء الكبار من ذهب إلى أبعد من ذلك، في تأييد هذا التقييم المنطقي بالقول بنسخ الحكم الوارد في الآية ٣٣ بالاستثناء الوارد في الآية ٣٤. فهذا القول زيادةً على تلاؤمه مع مفهوم التوبة، فإنّه يتناسب كذلك مع الواقعة التاريخية سبب نزول الآية المذكورة.

٢. فإذا كان هذا هو موقف الإسلام من السرقة الكبرى فما هو موقفه من السرقة

الصغرى؟ للإجابة عن هذا السؤال حاول المؤلف تحليل الآيتين الآتيتين: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة:٣٨-٣٩].

وكان أوّل شيء بدأ به تحليله هذه المرّة هو التذكير بمعنى كلمتي(تاب) و(ظلمه) فالأولى تعني عنده رد المسروق، والثانية من بعد سرقته، وبهذا يصبح معنى الآية عنده واضحاً، وبها يتخلّص من الخوض في تفاصيل الفقه التقليدي ويتجاوزها إلى النظر في مسائل الأصل والمنهجية. فمن ناحية الأصل تعدّ مسألة السرقة عنده دليلاً واضحاً على الفرق الواضح بين ما دعا إليه القرآن، وبين ما زعمه الفقهاء فيه، أما من ناحية المنهج فإنّ الفقه المتعلق بالسرقة، دليل واضح عنده على فساد مناهج الفقهاء في التفسير وتقويلهم القرآن مالم يقله، لخدمة أغراضهم والمدافعة عنها. ثمّ حاول أن يبرهن على هاتين المسألتين:

أ. فأماّ الأصل فيمكن ملاحظة الأمور الآتية:

● النظر إلى النص في سياقه التاريخي، يرى المؤلف أنه على الرغم من إقرار القرآن للعرف الجاهلي، وقبوله بهذه العقوبة القاسية بالقياس إلى تطور قيمنا ومؤسساتنا القانونية والجزائية اليوم، فإنّها تبدو منطقيةً بالنظر إلى المحيط الطبيعي والاجتماعي الذي ظهرت فيه. هذا المحيط الذي كان يتسم بالقسوة والقوّة وانعدام المؤسسات القضائية القارة، كان القطع على ما فيه من قسوة هو الوسيلة الرادعة والحافظة لأمن الناس وأملاكهم.

● وعلى الرغم من عدم إتيان القرآن بجديد من حيث شكل العقوبة، فإنّه أدخل تعديلاً ثوريّاً على مضمونها قياساً إلى ما كانت عليه في الجاهلية، حيث توجه إلى إصلاح النفوس فأعطى السارق فرصة التوبة وتدارك خطئه بنفسه، وذلك بفتح باب

التوبة أمامه ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾ فهذا الاستثناء يرفع العقاب السابق، ويفتح الباب لتزكية النفوس وتطهيرها.

ب. وأما فساد المنهجية القديمة فيتمثّل في عدم الانسجام المنهجي، أي أن الفقهاء سواء منهم القدماء أم المعاصرين لا يتبعون المنهج نفسه في التعامل مع حكمين من النوع نفسه وهما السرقة الكبرى(الحرابة) والسرقة الصغرى.

فمن القدامى مثلاً نجد فقيهين وهما: ابن العربي؛ وهو من أقدم مفسري أحكام القرآن، وابن حزم الأندلسي.

فالأول قد خصص أربع عشرة صفحة للتعليق على الآية رقم ٣٨ في حين أنه لم يتعرّض ولو بكلمة واحدة للآية رقم ٣٩ وكأنها لا تمثل حكماً قرآنيّاً على الرغم من اتصالها بالآية السابقة بفاء الاستدراك والاستثناء(فمن) ولم يبين لنا هذا الفقيه لماذا عدّ التوبة في آية الحرابة ولم يعدّها في السرقة.

أما الثاني فإنّه على الرغم من قبوله للاستثناء وقوله بالنسخ في السرقة الكبرى(الحرابة) فإنّه لم يتعرض البتّة إلى الآيتين الواردتين في السرقة، ولا ندري ما سبب تناقض هذا الفقيه في التعامل مع شيئين متشابهين.

وهذا الأمر نفسه قد تكرر عند المعاصرين فعلى الرغم من أن بعضهم كالشيخ السايس مثلاً قد قبل ضمنيّاً وجود إشكالية واختلاف جوهري بين الفقهاء حول المسألة إلا أنه لم يتجرأ على مناقشة المسألة مكتفياً بالقول بأن القطع لا تسقطه التوبة عند الجمهور. والنتيجة التي خرج بها المؤلف من تحليله هذا هي أن الفقهاء لا يتورّعون عن التلفيق في التأويل وفرض آرائهم المسبقة ولو خالف ذلك صريح القرآن والتسلسل المنطقي[1].

(١) انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص١٩٥-٢٠٣.

٦.٣.١.١. نقد:

والواقع أن المؤلف خير مثال للافتراء والانتقائية والتدليس والتناقض المنهجي.

١. الافتراء، لا ندري على أي أساس يطلق المؤلف تعميماته، ويغاير الحقائق الثابتة التي لا يمكن تجاهلها أو طمسها بمجرّد الادعاء، فاتهامه للعلماء بآحادية الفكر ومصادمة صريح القرآن لهو عين التجَنِّي والافتراء، وإلاّ كيف يسمح لنفسه أن يقول مثلاً في حق المفسر الكبير ابن العربي بأنه لم يتعرض ولو بـ "كلمة واحدة للآية ٣٩"(١) في الوقت الذي تكلم فيه ابن العربي عن هذه الآية ليس بكلمة واحدة ولا حتى جملة واحدة فقط بل تكلّم عنها بما يقارب الصفحة وإليك نص كلامه: "فإذا وجب القطع حقّاً لله تعالى لم يسقطه شيء ولا توبة السارق، وهي: المسألة الثانية والعشرون ـ وقد قال بعض الشافعية: إنّ التوبة تسقِط حقوقَ الله وحدودَه، وعزوه إلى الشافعي قولاً، وتعلقوا بقوله تعالى ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ ﴾. وذلك استثناء من الوجوب، فوجب حمل جميع الحدود عليه. وقال علماؤنا: هذا بعينه هو دليلنا؛ لأن الله سبحانه وتعالى لّما ذكر حدّ المحارب قال: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ ﴾. وعطف عليه حدّ السارق، وقال فيه: ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِ ﴾؛ فلو كان ظلمه في الحكم ما غاير الحكم بينهما، ويا معشر الشافعية؛ سبحان الله! أين الدقائق الفقهية والحكم الشرعية التي تستنبطونها في غوامض المسائل، ألم تروا إلى المحارب المستبد بنفسه، المجترئ بسلاحه، الذي يفتقر معه الإمام إلى الإيجاف بالخيل والرّكاب، كيف أسقط جزاءه بالتوبة استنزالاً عن تلك الحالة، كما فعل مع الكافر في مغفرة جميع ما سلف استئلافاً على الإسلام.

أما السارق والزاني، وهم في قبضة المسلمين، وتحت حكم الإمام، فما الذي

(١) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص٢٠٠.

يسقط عنهم ما وجب عليهم؟ وكيف يجوز أن يُقال على المحارب، وقد فرّقت بينهما الحالة والحكمة؟ هذا لا يليق بمثلكم، يامعشر المحققين"[١] فكيف غاب عنه كل هذا الكلام ياترى؟ أليس هذا هو عين الافتراء والتلفيق؟ والغريب في الأمر أن المؤلّف يتكلّم هنا بمنطق الواثق من نفسه بأنه اطلع على كلام ابن العربي في هذه المسألة ويحيل القارئ إلى رقم الصفحات التي نقل منها[٢] ثمّ يفاجئنا بعد ذلك بتعليق له في الهامش يوحي وكأنه لم يطلع على كلام ابن العربي أصلاً يقول: "إن بعض الحجج التي جاء بها الفقهاء القدامى من شأنها أن تدفع على الحيرة؛ مثل ذلك ما قاله ابن العربي، حسب ماذكره محمد الطاهر ابن عاشور:...لأن المحارب مستند بنفسه معتصم بقوته...وأمّا السارق والزاني فهما في قبضة المسلمين"[٣] فهنا لم ينقل عن ابن العربي مباشرة بل جعل العهدة على ابن عاشور، وكأنه ليس هو ذاك الذي أكّد قبل صفحتين عدم تعرّض ابن العربي لهذه المسألة ولو بكلمة واحدة. أليس هذا عين التلاعب والانتقائية؟

٢. التدليس، من المعروف أن المؤلف وغيره من الحداثيين ممن يعتقدون بعدم صلاحية الأحكام الشرعية لعصرنا الحاضر، بحجة أنها أحكام تاريخية جاءت لتعالج واقعاً اجتماعيّاً واقتصاديّاً وسياسيّاً وقِيميّاً متخلفاً تسود فيه القَبَلية، وانعدام القضاء المؤسساتي[٤] وهذا ما أكّده المؤلف في مواضع كثيرة من كتابه، منها مثلاً قوله حول

---

(١) ابن العربي، محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي(بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٨٧م) ج١، ص٦١٤.

(٢) انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص٢٠٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠٢. هذا الكلام جزء مما قاله ابن العربي حول الآية ٣٩، انظرها في الفقرة السابقة التي نقلها عنه.

(٤) من هؤلاء الذين حاولوا جهدهم منذ ما يزيد على عقدين من الزمن ترسيخ هذه الأفكار، محمد سعيد عشماوي، ومن كتاباته ١ـ أصول الشريعة ٢ـ الخلافة الإسلامية ٣ـ معالم الإسلام ٤ـ الربا والفائدة في الإسلام. حسين أحمد أمين، من كتاباته حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

حكم السرقة: "وإن بدت لنا نحن أبناء القرن العشرين هذه العقوبة قاسيةً نظراً إلى تطور قيمنا ومؤسساتنا القانونية والجزائية، فإن هذه العقوبة تجد تفسيراً وتبدو منطقيةً بالرجوع إلى المناخ الطبيعي والبشري لذلك المجتمع المتسم بالقوة والقسوة بصفة عامة كما تجد هذه العقوبة تبريراً نظراً إلى ظروف العيش في محيط اجتماعي لا توجد فيه مؤسسات زجرية وقضائية قادرة؛ فكان الحكم بقطع اليد مع الإشلال[١] الذي ينتج عنه، وازعاً قويّاً ضد السرقة"[٢].

وعليه فقد حاول منازعة الفقهاء في أقوالهم وإعادة تأسيس فهم جديد يتماشى والحداثة التي يصبو إليها هو وأمثاله ولكن كلّ ذلك وفق مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ولو على حساب الأمانة العلمية وقلب الحقائق رأس على عقب حيث يقتطع العبارات من سياقاتها الأصلية ويضعها في سياقات مضادة لخدمة معتقده، فنجده مثلاً في مسألة حكم الحرابة يفتعل حولها سؤالاً وهميّاً وهو: "هل يجب اعتبار الآيتين حكماً عامّاً ومطلقاً أو حكماً خاصاً بالرسول وحدّه ومستجيباً لظرف خاص؟"[٣] ثمّ اختلق له من أقوال العلماء قسمين متضادين قائلاً: "ينقسم الفقهاء إلى شقين للرّدّ على هذا السؤال: إنّ الكثير منهم قد اعتبر الحكم عامّاً، واعتبروا بالتالي الحرابة حدّاً بالمعنى الكامل. وفعلاً، فلقد جرى الفقه على اعتبار هذه الآية سنداً في إيقاع الحدّ على من يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابه"[٤].

ثم بدأ في التدليس والاختلاق وفرض أيديولوجيته قائلاً: "غير أن شقّاً آخر من الفقهاء يرى غير ذلك فيقول؛ إنّ هذه الآية خاصة بواقعة معينة وخاصة بالرسول؛

---

(١) الصحيح (الشلل).

(٢) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص١٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٥.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٥.

فلقد ذكر ابن العربي عن الليث، إنّه قال إنّ هذه نزلت معاتبةً للنبي، في شأن العُرَنِيِّينَ، وذكر القرطبي عن ابن الزناد[١] أنه قال: إن رسول الله، لما قطع الذين سرقوا لقاحه وسمل أعينهم بالنار، عاتبه الله عز وجل في ذلك فأنزل الله هذه الآية"[٢] فلم يقل واحد من هؤلاء العلماء أن هذا الحكم خاص بتلك الواقعة المعيّنة، لا يتعداها لغيرها وخاص بالرسول، لا يجوز لأحد غيره تطبيقه، بل هم على العكس من ذلك، يقولون بصلاحية الحدود الشرعية لكل زمان ومكان وهذا ما يشهد به المؤلف نفسه إذ أن مشروعه كلّه قائم على "نقيض هذه المنظومة التقليدية"[٣].

وهذا الكلام الذي اقتطعه من كتبهم أوردوه في سياق مسألة أسباب النزول من بين خمسة أسباب أخرى - تجاهلها المؤلف - لا ليثبتوا به العموم أو الخصوص بهذا الفهم المادي التاريخي الذي قدّمه المؤلف والذي يبطل الأحكام الشرعية، وإنما أوردوه[٤] للاستعانة به في تزيل الحكم لا لإبطاله إذ العبرة عندهم بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٥] كما يقر المؤلف نفسه يقول: "ولا يجوز اعتماد مقولة الفقهاء القدامى التي تؤكّد أن العبرة في التفسير هي في عموم اللفظ لا في خصوص السبب"[٦].

---

(١) الصحيح أبو الزناد وليس ابن الزناد. انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص ١٤٩.

(٢) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص١٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠. هناك مراجعة جيدة لهذا الكتاب للدكتور نعمان جغيم تبين التهافت الفكري والقصور المعرفي والتناقض المنهجي الذي وقع فيه المؤلف. انظر: نعمان جغيم، "القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام"، التجديد، مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الخامسة، العدد التاسع، فبراير ٢٠٠١م، ص٢٣١-٢٥٤.

(٤) انظر: ابن عربي، أحكام القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص٥٩٤-٥٩٥. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج.٦، ص١٤٨-١٥١.

(٥) انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن(مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٤، ١٩٧٨م) ج١، ص٣٩-٤٠.

(٦) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص٢٩٤.

والغريب أن المؤلف لسوء قصده قد اقتصر في نقله مما ذكره القرطبي على الجزء الذي توهّم أنه يخدم غرضه وأهمل الجزء الآخر الذي يبين الغاية التي أورد من أجلها أبو الزناد هذه الرواية: "فلما وُعِظ ونُهِي عن المُثْلة لم يَعُد"(١) فهذا الجزء يبين عموم الحكم أن العتاب إن صحّ(٢) كان على المُثْلة التي سبقت نزول الحكم لا بعده، وهذا ما يوضحه قول أبي الزناد "لم يَعُد" أي أن حدّ الحرابة الوارد في الآية سارٍ في كلّ ما وقع بعد تلك الحادثة، وليس كما ادعى المؤلّف من أنه مسألة "خاصة بواقعة معينة وخاصة بالرسول"(٣).

٣. التناقض المنهجي، يظهر في القاعدة التي يدّعي المؤلف اتباعها، وهي ربط الحكم بسبب نزوله: "إنّه من الواضح من كل هذا أن فهم الأحكام القرآنية، مرتبط بمعرفة الظروف التي نزلت في شأنها، وبذلك فإنّ تحديد مدى تلك الأحكام مقيد بمقتضيات تلك الحوادث؛ فلا يجوز أن تؤخذ هذه الأحكام بمعزل عن الحادثة التي جاءت فيها"(٤).

نجده في مسألة السرقة يناقض هذا المبدأ ويتناسى تماماً كل الروايات التي اقترنت بهذا الحكم، لا لشيء إلا لأنها لا تتفق مع المنطق الذي يريد فرضه، فأهمّ شيء عنده هو تسفيه الفقهاء وإثبات تاريخية الأحكام القرآنية، أما الأحاديث الواردة في هذا الشأن

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٤٩.

(٢) انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإيصال في المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م) ج١٢، ص٢٨٧. حيث طعن في صحة هذه الرواية قائلا: "وأما حديث أبي الزناد فمرسل، ولا حجة في مرسل، ولفظه منكر جداً، لأن فيه: أن رسول الله عاتبه ربه في آية المحاربة، وما يسمع فيها عتاب أصلاً، لأن لفظ العتاب إنما هو مثل قوله تعالى ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ التوبة آية ٤٣.

(٣) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص١٩٦.

(٤) المصدر السابق، ص٢٩٤.

فهي تؤيد ما ذهب إليه الفقهاء وتبين بما لا يدع مجالاً للشك عموم حكم السرقة وعدم إسقاطه بالتوبة، فقد روى البخاري في صحيحه في باب توبة السارق عن عائشة رضي الله عنها "أن النبي, قطع يد امرأة، وكانت تأتي بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى النبي,، فتابت وحسنت توبتها"(١) فالتوبة بعد القطع، ويؤيد هذا ما رواه النسائي في سننه من "أن رسول الله,: أُتِيَ بلصّ اعترف اعترافا، ولم يُوجَد معه متاع فقال له رسول الله, ما إخالك سرقت. قال بلى، قال فاذهبوا به فاقطعوه ثمّ جيئوا به فقطعوه ثمّ جاءوا به فقال له: قل أستغفر الله وأتوب إليه، فقال أستغفر الله وأتوب إليه. قال اللهم تب عليه"(٢)، فلو كانت التوبة مسقطةً للحدّ ما أقامه عليه رسول الله,، والسياق يشهد أن في إخبار هذا الرجل عن نفسه دليل على توبته.

وفي حديث آخر عن عائشة رضي الله عنها "أن قريشاً أهمتهم المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم فيها رسول الله, ومن يجترئ عليه إلا أسامة حِبّ رسول الله,؟ فكلَّمَ رسولَ الله, فقال: أتشفع في حدّ من حدود الله؟ ثم قام فخطب فقال: يا أيها الناس إنما ضلّ من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا الحدّ عليه. وايمُ الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعَ محمد يدها"(٣).

والغريب أن المؤلف نفسه قد استدل بهذا الحديث عينه في أول كتابه تحت عنوان: (اعتناء القرآن الكريم بالمستضعفين) ونقله عن ابن العربي(٤) الذي اتهمه في مسألة السرقة بالتعصب والتناقض. فهل يستطيع المؤلف أن يتهم الرسول , بما اتهم به

---

(١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري(القاهرة: المكتبة السلفية، ط٣، ١٤٠٧هـ) ج١٢، ص١١٠ـ١١١.

(٢) أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي، سنن النسائي، وعليها شرح لجلال الدين السيوطي(القاهرة: دار الريان للتراث، د. ط. د. ت.) ج٨، ص٦٨.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج١٢، ص٨٩.

(٤) انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص٧٤.

الفقهاء من معارضة صريح القرآن والغلوّ في تطبيق الحدود؟ والطريف في الأمر أن المؤلفّ من شدّة تسيبه المنهجي والمزاجية التي غلبت على أمره، أنه يطلق الاتهامات دون أن يبين سببها فهو مثلاً يمتدح الفقهاء في الحرابة لقولهم بقبول توبة المحارب قبل المقدرة عليه وتوصّلهم حسب رأيه للمنطق السليم(١)، أما في مسألة السرقة وبعد ذلك مباشرةً ينقلب المدح ذمّاً واتهاماتٍ وتشكيكاً بالنوايا، ويصبح هؤلاء الفقهاء مغالين ومتطرفين وأصحاب منهجية فاسدة ومقوّلين للقرآن مالم يقله ومدافعين عن أغراضهم الخاصّة(٢)، ولكن على افتراض صحة هذا الاتهام فما هي هذه الأغراض التي أراد الفقهاء خدمتها من خلال عدم القول بقبول توبة السارق؟ هذا ما يجب على الكاتب منهجيّاً أن يبينه ويفصله وإلا يصبح كلامه لغواً لا قيمة له.

ولكن السؤال الأهمّ من ذلك كلّه هو ما الدوافع أو الموانع التي جعلت الفقهاء يعدلون عن استغلال حدّ الحرابة في خدمة أغراضهم علماً بأن المؤلف نفسه عدّها سرقة كبرى ولا شك أن أثرها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي أعظم من السرقة التي سماها هو سرقةً صغرى؟

ومن الأمثلة الأخرى لتناقضاته قوله: "وإذ يتضح بذلك أن التشريعات القرآنية محصورة في الجزئيات التي اهتمت بها ولا تسمح بالمرور إلى الكليات"(٣) ينقضه قوله: "لم يأت القرآن الكريم بأحكام مخصصة فحسب، بل إنّه جاء أيضاً بأحكام عامة، وهي تلك المبادئ التي تمتاز بالعمومية والشمولية بما يؤهلها لأن تكون أسساً قارة للقانون تتفرع عنها القواعد الجزئية والتفصيلية، وتكون الركيزة الثابتة لكامل النظام

---

(١) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص١٩٧ـ١٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٨ـ١٩٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٩٢.

القانوني"(١). وقوله: "إنّ غياب الاتجاه التنظيري وتغلب الطابع التجريبي في التشريع القرآني ليس بأمر شاذ بالرجوع إلى تشريعات المجتمعات المعاصرة للفترة النبوية أو قبلها.

فهذه المجتمعات قليلة التشريع بصفة عامة لأنها قليلة الاحتياج إلى ذلك نظراً لظروفها الاجتماعية... وكثيراً ما يغلب فيه الطابع التجريبي ويكاد ينعدم منه التجريد تماماً؛ ففي التوراة مثلاً الأحكام القانونية هي في آن واحد مقتضبة"(٢) ونسي أو تناسى أنه قبل ذلك تحدّث عن مدوّنات تشريعية بابلية ورومانية ويهودية كاملة: "وكانت المدونات الأقدم في التاريخ مثل المدونات السومرية والبابلية والآشورية والحثية وحتى اليهودية تحتوي أغلبها على المواد التابعة للقانون المدني...وإنك لتجد نفس المحتوى في تدوين أكثر تقدماً وتعقداً كالقانون الروماني ...وكذلك في التشريع اليهودي ...فإنّه تضمّن في قانون المعاملات نفس المواد المعروفة، أي القانون المدني(قانون العائلة وقانون الملكية وقانون الالتزامات والقانون الجنائي...وبالمقارنة مع كل هذه التجارب القديمة تمثل المدونات اليهودية حالةً استثنائيةً مرموقةً ليس هنا المجال لدراسة الظروف التاريخية الخاصة بها"(٣) أما في حق القرآن فقد أصبح عنده في موضع لاحق مصدراً ثرّاً للنظريات والمبادئ التشريعية العامة- والحق أنه كذلك ـ بعدما كان قيعاناً جدباً من كل ذلك "إنّ هذه المبادئ العامة تختص بمكانة فائقة في القرآن الكريم، وفي الآيات الحكمية بالأساس ...ويكفي أن نشير على سبيل المثال لا على سبيل الحصر إلى ذكر مبادئ أساسية مثل فكرة الإحسان والعدل والخير والصدق... "(٤).

---

(١) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، مصدر سابق، ص٣١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٢ـ١٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص٣١٠ـ٣١١..

٢.٣.٦ . ثانياً : حسين أحمد أمين.

يبدأ المؤلف كلامه حول هذه المسألة بملاحظات عامة يحذر فيها "من خطورة اللجوء إلى التأويل الذي لا يعدو في حقيقته أن يكون تحايلاً على حكم من أحكام الله، والتماس سبيل للتهرّب من تطبيقه"[١].

وهو يرى أن هذا الاتجاه لا يخدم إلا مقاصد السلطة وأغراضها ولا يسعد إلا المستشرقين والمستعمرين الذين رأوا في هذا الاتجاه وسيلةً لدفع شعوبنا كي تتبنى المزيد من مظاهر المدنية الغربية ونظمها. وهو يرى أن الصواب هو التمسك بظواهر النصوص مثلما فعل الظاهرية والحنابلة شريطة التحرر من الجمود وضيق الأفق. ثم يضرب مثالين لنوعين من التأويل يعارضان حسب رأيه ظاهر النص، فالأول يقول بأن المقصود بقطع يد السارق في الآية هو توفير سبل العمل الشريف الذي يمنع من الاضطرار إلى السرقة، أما الثاني فيقول بأن تطبيق حد السرقة معلّق على وجود المجتمع الإسلامي الذي سيؤدي إلى الرخاء ومنع أسباب السرقة، غير أنه حسب رأيه إنّ كل هذه التأويلات هي ضرب من التحايل والسفسطة تتعارض مع النص الصريح الواضح: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[المائدة:٣٨][٢]. والموقف الصحيح عنده "يمكن تلخيصه في عبارة واحدة: مواجهة صريحة واضحة لحكم صريح واضح"[٣] ثم بدأ في شرح هذه المواجهة الصريحة في المسائل الآتية:

١. خلفية النص؛ كان نوع الملكية السائد في شبه الجزيرة العربية في الجاهلية وفي زمن الرسول, من المنقولات وليس من العقارات، حيث إنّ الإنسان البدوي إذا تنقل يحمل معه على راحلته كل ما يملك وكان الاعتداء عليها يمثل اعتداء على حياة صاحبها.

---

(١) حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٩.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٩-٥١.

(٣) المصدر السابق، ص٥١.

وبما أن العربي كان أكثر ازدراء للزراعة وغيرها من المهن ويعدّها مضيعة للوقت فإنّه كان يعتمد في تأمين قوته على أعمال السلب والنهب، وكانت السرقة من بين تلك الأعمال المتفشية والمشروعة في ذلك العصر، وكانت أكثر ما تقع على الإبل عماد حياة البدوي. وبما أنها كذلك فإنّ الاعتداء عليها يجر ويلات وحروب بين القبائل قد تستمر لعشرات السنين. وعندما جاء الإسلام وهو يتأهب للصراع مع الأمم المجاورة لنشر الدين الجديد فإنّ أنجع وسيلة لإزالة أسباب العداوة بين القبائل المتناحرة وبناء المجتمع الجديد أن فرض حدّ القطع ليد السارق لاستئصال هذا الداء الخبيث الذي يهدد وحدة هذا المجتمع الناشئ.

٢. تطوّر الأوضاع؛ بعد وفاة النبي, اتسعت رقعة الإسلام وشملت مجتمعات جديدة ذات خلفية حضارية ونظم اجتماعية واقتصادية مختلفة، لم تعد فيه للملكية المنقولة أهمية، وتملّك الفاتحون العرب العقارات ولم يعد سلب الرجل ناقته بالأمر المهم والخطير على حياته، بل ولم تعد السرقة هي الجريمة الرئيسية الشائعة في المجتمع الجديد.

وفي ظلّ هذه الظروف والمتغيرات وجد الفقهاء أنفسهم أمام نص لا يزال قائماً وصريحاً في قطع يد السارق. وحسب رأيه كان من المفروض والمنطقي على هؤلاء الفقهاء أن يعلنوها صراحةً أن بعض أحكام القرآن والسنة كانت وثيقة الصلة بظروف المجتمع الجاهلي وبزمن الرسول عليه السلام وخاصةً بذلك فقط، وبناءً عليه فإنّه من حق المجتمعات الأخرى والأجيال اللاحقة أن تطوّر تلك الأحكام على هدى روح الإسلام ومقاصده وألاّ ترتبط بذلك الشكل من عقوبة السرقة، وأن تجد الشكل المناسب لظروفها، بل من الواجب فعل ذلك لأنه يحقق النتائج نفسها التي حققها القطع في المجتمع الجاهلي.

ولكن على الرغم من إدراك الفقهاء لتغير ظروف المجتمع الجديد وأحواله عن

أحوال المجتمع في زمن الرسول، وبناءً عليه اختلاف علة الحدّ في عصرهم عنها في عصر الرسول، فإنهم لم يكونوا أمناء مع أنفسهم فلجؤوا إلى التأويل للتوفيق بين الالتزام بالنص والظروف المتغيرة، ولكن تأويلهم هذا كان تقييداً للنص الواضح الصريح المطلق. وبحكم اختلاف البيئات الاجتماعية وتفاوتها، فإنّ هؤلاء الفقهاء أنفسهم قد اختلفوا حول وضع الشروط المقيدة لتطبيق النص.

٣. قيود وشروط؛ عدّد المؤلف ما يقارب الأربعين شرطاً، يمكن أن تحول دون تطبيق حدّ القطع، وهو يرى أن الفقهاء لم يخترعوا هذه الشروط إلا رغبةً في تجنب تطبيق حكم الآية قدر الإمكان، الأمر الذي جعلهم يستعيضون عن ذلك بالتعزير وهي عقوبة لم يذكرها القرآن ولا الحديث النبوي. وهو يرى أنه وإن بدا للبعض أن صنيع الفقهاء هذا مما يحمدوا عليه فإنّه هو لا يحمدهم ولا يشكرهم على سعيهم ولا يقر لهم بفضل في ذلك لأنهم حسب رأيه قد خالفوا صريح القرآن وتأولوه وخصّوه بالظن الكاذب.

والموقف الرجولي والأمين الذي يجب تبنيه هو الأخذ بروح الإسلام لا بأحكام معينة متناثرة لأن هذا الموقف هو الكفيل بهدايتنا سواء السبيل في كلّ زمان ومكان والضمان الوحيد لاستمرار الإسلام رحمةً للعالمين وتشجيع المستنيرين من شبابنا للإقبال على الدين وحفظ كرامة الشعوب والأفراد وقطع الطريق أمام السفسطة والاتجار بالدين[1].

١.٢.٣.٦. نقد:

وهكذا يأبى التهافت الفكري والتناقض المنهجي إلا أن يظهر نفسه، فالمؤلف بعد كل هذه المراوغات ينتهي بنا إلى إلغاء الحدود، وتجريد الإسلام من كلّ خصائصه،

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٥١-٦١.

والارتماء بنا في أحضان العدمية، وهذه نتيجة ظاهرة لا تحتاج إلى مزيد من البيان، إذ التمسك بظاهر النصوص عنده لا يعدو أن يكون مجرّد اعتراف بوجودها التاريخي كالاعتراف بالمعلقات السبع وكتاب الحيوان للجاحظ، وأنها لا تعدو أن تكون مجرد نصوص جاءت لتعالج واقعها المحدود والخاص الذي انتهت بانتهائه وأي تعدية لها وتعميم على غير ذلك الواقع هو اعتداء عليها وتحريف لمحتواها، والموقف الصحيح منها هو تحنيطها ووضعها في متحف التاريخ، فهذا الكلام لا يعدو أن يكون مجرد تصور وموقفاً مسبقاً لا علاقة له بالإسلام ولا بمقاصده غير أن الذي يهمنا في هذا المقام هو بيان بعض التناقضات التي وقع فيها المؤلف والتي نكتفي منها بما يلي:

١. ما المنهج أو المنطق الذي جعل المؤلف يعدّ كل تأويل وتفسير للنصوص ضرباً من السفسطة وتَقَوُّلٌ على الله بغير علم فماذا يعدّ قوله هو الذي لا يعترف بصلاحية الحكم لهذا العصر؟ وإذا كان يقرّ بأنه "ليس ثمة أوضح وأبسط لفظاً ومعنىً من الآية التي جاءت تنص على السرقة بلسان عربي مبين"[١] فلماذا يخالف هو هذا النص الصريح ويدعو إلى تجاوزه بحجة أنه نص تاريخي؟ ومن أخبره بأنه خاص بعصر الرسول؟ وكيف يسمح لنفسه أن يعارض ما حكم الله به ويفتخر بأنها مواجهة صريحة؟ وإذا كان يشهد "بشهادة الله تعالى، أن الله عز وجل لو أراد أن لا يقطع السارق حتى تكتمل مقومات المجتمع الإسلامي، أو لو أنه قصد بها توفير سبل العمل الشريف لما أغفل ذلك ولا أهمله، ولا أعنتنا بأن يكلفنا علم شريعة لم يطلعنا عليه"[٢] فكيف يسمح لنفسه أن يتقول على الله مالم يقله ويدعي أن قوله هو "صياغة إسلامية للتطوير، صياغة من منطلق إسلامي، تكون وسيلةً للتقدم ولمواجهة احتياجات العصر لا عقبةً في سبيلها"[٣]

---

(١) انظر: حسين أحمد أمين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥١.

(٣) المصدر السابق، ص٥٩..

فهل اطلع الغيب، وعلم أن الله أمره بترك النص الصريح والعمل بخلافه؟

٢. يرى المؤلف وفق منهجه التاريخي أن سبب فرض عقوبة القطع، هو الملكية المنقولة التي يسهل سرقتها، وتعرّض صاحبها بالتالي للضياع، فإذا كانت هذه هي العلة الحقيقية لفرض عقوبة السرقة، فإنها في عصرنا الحاضر أظهر وأوكد لأن الملكية اليوم لا تتمثل في ناقة تتنقل في الصحراء يمكنها أحياناً كثيرةً أن تفلت بنفسها من السارق بل إنّها اليوم تتمثل في أرقام ورموز تتنقل من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب بمجرد ضغط زر من أزرار الحاسب الإلكتروني. وسرقتها لا تعرض حياة فرد للخطر والضياع فحسب، بل تعرض شعوباً بأكملها إلى المجاعة والاستعباد والضياع والحروب.

ولو تجاوزنا هذا كلّه وأردنا أن نمدّ خطّ منهج المؤلف إلى منتهاه لقلنا بأن الزكاة جاءت استجابةً لحاجة عصر النبي, لمساعدة الفقراء، أما الآن فلا حاجة لنا بها لوجود قانون الضرائب الذي يؤدي الغرض نفسه، والصوم بهذا الشكل قد ارتبط بالبيئة الجغرافية وما تنتجه كما يذهب لذلك عبد الهادي عبد الرحمن"في المنطقة العربية وشبه الجزيرة العربية على الخصوص، كان من الصعب الاعتماد على الصيام النباتي كما في النمط المسيحي أو الهندي، وذلك لأن الإنتاج كان يعتمد في أساسه على الرعي، في أرض صحراوية قليلة الماء قليلة الكلأ، وبالطبع ارتبط النظام الغذائي بهذا النمط سواء لحوم الماعز وألبانها، وبينية زراعية فقيرة تعتمد على الشعير والتمور في أساسها، بل قد يكون ذلك سبباً في تحريم لحم الخنزير وتحريم تربيته في أرضٍ هذه طبيعتها"[(١)]، وكذلك الحج فهو استجابة لظروف اجتماعية "وكذلك المحافظة على الحج وجعله ركناً أساسيّاً من أركان الإسلام ما هو إلا استجابةً لتلك الشروط الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية،

---

(١) عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م) ص١٠٩

والروحية"[١] وهكذا وفق هذا المنهج التاريخي يصبح الإسلام مجرد ظاهرة اجتماعية تجاوزها العصر ولم يبق لها أي معنى سوى الاعتراف بصحة وجودها التاريخي.

هذه بعض النماذج الحداثية والتي أرجو أن تكون كافيةً في إعطاء صورة واضحة عن طريقة هذا الاتجاه لفهم الكتاب الكريم، والغاية التي يسعى إليها من وراء هذا الفهم.

(١) المصدر السابق، ص١٠٦.

الخاتمة

١.٧ . ملخص:

لا مناص في نهاية هذا البحث من الالتفات وراء ومدّ الخيط طولياً للإمساك برؤوس مسائل البحث الأساسية والنظر إليها في الختام وهي متجاورة ومتقاربة في إطار كلي مصغَّر، إذ ذلك من شأنه أن يساعدنا في استجماع الفكر وتركيزه وتوجيهه إلى ما يعتقد أنه منافذ وآفاق مستقبلية تنتظر الرائدين وُلوُجَها.

١.١.٧ . مسائل البحث:

إنّ أولى هذه المسائل ونواة البحث الأساسية ـ التي استُغرِقَ في بلورتها الفصل الأول من البحث ـ هي ظاهرة توقيت الدعوة إلى فهم القرآن فهماً حداثيّاً وذلك من خلال المناداة بِتَجاوُزِ ما تعارفت عليه الأمة من مناهج وتبني نظريات ومناهج غربية المنشأ والمورد.

ولقد استدعت هذه الظاهرة التساؤل حول مصداقيتها وأصالتها والتي تتوقف على مدى انسجام عناصرها الداخلية وسلامة النتائج المترتبة عنها وفق إطار بدهيات التصور الإسلامي العام أي ما يعرف بـ(المعلوم من الدين بالضرورة). ولقد احتيج للإجابة عن هذا التساؤل الفصول الخمسة اللاحقة والتي كشفت عن النتائج الآتية:

١. تناول الفصل الثاني من هذا البحث الملابسات التاريخية الكامنة خلف ظهور هذه الظاهرة في هذه الحقبة الزمنية المعينة بالذات فتبين أن من أهم العوامل الأساسية في ذلك هو فشل هذا التيار في تحقيق ما وعد به من شعارات التنمية والتحرر وما مُنِيَ به العالم العربي تحت ظلّ قيادته من هزائم لعلّ أشدها عليه هي هزيمة ١٩٦٧م وما تبعها من ضمور للمشروع الحداثي وامتداد أفقي للتيار الإسلامي، الأمر الذي أجبر الحداثيين إلى إعادة النظر في العامل الديني وإمكانية إدراجه ضمن آليات الصراع واتخاذه على حدّ

تعبير سيد محمود القمني "سلاحاً فكريّاً في المعركة الفكرية الدائرة الآن"(١).

إذن فضرورة الواقع واستراتيجية المعركة هي التي أجبرت المُنَظِّر الحداثي العمل على إعادة تفسير الدين تفسيراً يخدم الحداثة ويوّطنها داخل الوطن العربي "وما لم نجد تفسيراً جديداً عصريّاً للدين، وابتعاد الدين في بناء الإنسان العربي، فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية..."(٢) فهذا التفسير الجديد للدين يقتضي " تفكيراً أصوليّاً تشريعيّاً جديداً"(٣) يخدم المشروع الحداثي.

فالإسهام الذي قدّمه الباحث في هذا الفصل كما هو واضح هو تأطير هذه الظاهرة وتحديد معالمها التاريخية ووضعها في سياقها المعرفي الصحيح ومعرفة العوامل الأساسية الكامنة خلف ظهورها مما أتاح له ولمن أراد أن يخوض غمار البحث في هذا الموضوع لاحقاً إمكانية التعامل معها تعاملاً واقعياً ومنهجيّاً ورصد خطها البياني والتنبؤ بمآلاتها وتوجيهها ووضع الحلول المناسبة لها.

٢. وبعد هذا الفصل التأطيري وجد الباحث من الضروري منهجيّاً أن يجيب عن تساؤل يطرح نفسه وهو كيف تمكن الحداثيون تخطّي المناهج التفسيرية الإسلامية وإظهار تهافتها وعدم صلاحيتها للعصر الحاضر؟ الإجابة عن هذا السؤال تضعنا على عتبة الفصل الثالث والذي تناولنا فيه موقف الحداثيين من أربع آليات أساسية في مناهج التفسير الإسلامي وهي مفهوم القرآن الكريم، والسنة، واللغة، والنسخ.

---

(١) سيّد محمد القمني، الأسطورة والتراث، مصدر سابق، ص٢٨.

(٢) أميرة الدرا، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٣)، ص٨٢.

(٣) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص٢٨١. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص١٤ـ١٥. ص٢٥٠، ٢٨١. فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص١٤٧.

أ. مفهوم القرآن الكريم؛ تبين من خلال البحث أن كثيراً من الحداثيين قد تنبّهوا إلى أن إغماض العين عن المفهوم السائد للقرآن الكريم وإبقائه على ما هو عليه أمر يتناقض والنظرية المادية التاريخية التي يؤمنون بها ويحدّ في الوقت نفسه من حريتهم في تطبيق مناهج البحث الحديثة التي لا تفرق بين النصوص، إذ الكل عندها نتاج اجتماعي خاضع للنقد والإضافة والحذف، في حين أن الفهم الإسلامي ينظر إلى القرآن على أنه كلام الله الواجب الإيمان به والعمل بأوامره والانتهاء بنواهيه، فمهمة المفسر من وجهة نظر إسلامية تقف عند حدّ الفهم ومحاولة الامتثال، وليس النقد والحذف، والإضافة. لهذا حاول بعضهم مثل ما فعل محمد أركون أن يطعن مباشرةً في صحة المصحف والقول بأنه نتاج ظروف تاريخية محكومة بأغراض المؤرخ وأهدافه الخاصة[1] وينفي أن يكون القرآن كلام الله أو حتى أن يكون هناك إله متعالٍ[2].

بينما عمد بعضهم الآخر مثلما فعل نصر حامد أبو زيد لا إلى الطعن مباشرةً في صحة المصحف، بل العمل على ترسيخ فكرة أن القرآن هو حصيلة تراكمات تاريخية ومعاناة قاسية للمجتمع العربي ظهرت في اللحظة المناسبة على لسان محمد, في شكل نص أدبي "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي وبديهيّة لا تحتاج إلى إثبات"[3] فالحصيلة هي أن القرآن نتاج بشري خاضع إلى ما تخضع إليه بقية النصوص. وقد توصّل الباحث إلى دحض هذه الشبهات وبيان تناقضها وتهافتها ولا عِلْمِيَّتِها.

ب. السنة، إنّ الطرق التي سلكها الحداثيّون في التعامل مع السّنّة المطهّرة هي طرق

---

(1) انظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيّم، مصدر سابق، ص57.

(2) يقول أركون في آخر كتبه: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح(بيروت ولندن: دار الساقي، ط1، 1999م) ص146: "وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محواً. وعندئذ أصبحوا يقدّمون الخطاب القرآني لكي يتلى، ويقرأ، ويعاش وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعال...".

(3) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 24، 57.

متعدّدة ومتنوّعة بتعدّد وتنوّع التيّارات الحداثيّة، غير أنها تلتقي عند غاية واحدة وهي تهميش السنة وإلغاء دورها البياني للقرآن الكريم. وقد تبين أنه على الرغم ممّا يتحصن به الحداثيّون من تحوّطات واستعارات وتَوْرِيَات لتهميش خصومهم وتسهيل عمليّة التسلّل لوعي الجماهير[١] فإن الخلاصة التي يمكن لأيّ مطّلع ومتأمّل في كتاباتهم أن يستخلصها هي اعتقادهم بعدم صلاحية السنّة النبويّة المطهّرة لعصرنا الحاضر وأنها لا تعدو أن تكون مجرد اجتهاد قام به النبيّ ﷺ في زمان ومكان محدّدين غير ملزم لمن جاء بعده، بل من الخطأ والمجازفة والمغالطة الكبرى اعتقاد غير ذلك. ويعدّ الالتزام بالسنّة بمفهومها المتعارف عليه بين علماء المسلمين قديماً وحديثاً تشويهاً للتّاريخ والتطور، وقفزاً على بعدي الزّمان والمكان، وضرباً من الخيال الذي يعيش في فراغ لا علاقة له بالواقع والحياة[٢]. وقد اكتفى الباحث في بيان تهافت هذه المزاعم بالكشف عن تناقضها الداخلي وتضاربها.

ج. النسخ، تعد مسألة النسخ من أكثر المسائل التي حاول الحداثيون استغلالها في تأييد ودعم وجهات نظرهم. فرأينا أن بعضهم قد أثبت النسخ لا لشيء إلاّ ليستدل به على تاريخيّة القرآن وعدم صلاحية المناهج القديمة في تفسيره كما فعل نصر حامد أبو زيد حيث يقول: "تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"[٣] "وفي حدود هذا الفهم لظاهرة النسخ لا يسلم القدماء من الخطأ النابع من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدي من مرويات علم الناسخ والمنسوخ واعتمادهم على مجرد النقل عن القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات"[٤].

---

(١) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، ص٧٤٢.

(٢) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٥٦٦.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص ١١٧. وانظر كذلك المصدر نفسه، ص١٢٥و١٣٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٢٥.

وبعضهم قد أثبته ليستدل به على اشتمال القرآن على النظرية الجدلية كما هو شأن محمد شحرور الذي يرى في النسخ حجةً وتعليماً لكيفية الاجتهاد حيث يقول: "فقد جعل الله سبحانه وتعالى الناسخ والمنسوخ تعليماً لنا لنهتدي في تطوير التشريع ضمن حدوده"(١) أي وفق جدل النقيضين ـ الحنيفية والاستقامة ـ (٢).

أمّا بعضهم الآخر فقد نفاه ليثبت ما اعتقده مسبقاً من اشتمال القرآن على النظرية البنوية كما ذهب إلى ذلك أبو القاسم حاج حمد(٣). وقد رأينا أنه لا النظرية الجدلية، ولا النظرية البنيوية استطاعت أيٌّ منهما أن تحفظ صاحبها من مناقضة نفسه فالأول قد انتهى إلى رفض النسخ الذي كان دليلاً على جدليته والثاني قد استقر أمره على قبول النسخ والطعن في القرآن وفي مصدره لأنه وفق منهجه أن القول بالنسخ هو إقرار لـ "حالة التناقض في تركيبة القرآن ومضمونه...(و) طعن في الحق الذي أنزل القرآن"(٤).

د. اللغة، يقف الحداثيون عموماً من اللغة العربية موقفاً سلبيّاً حيث يرون أن اللغة التي وردت إلينا عبر المعاجم هي لغة بدائية، عقيمة، راكدة، عائمة وقاصرة عن حمل المعاني المستجدة(٥)، وذلك لأنها حسب قول الجابري لغة ظهرت في طبيعة وبيئة صحراوية قاحلة وجدباء ومتقلبة المناخ كَرَّست في لاشعور العربي مبدأيْ الانفصال والتجويز. فهي لغة تفتقد إلى السببية والترابط المنطقي(٦). فكما هو واضح فإنّ النتيجة

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٧٦.

(٢) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٤٤٧ـ٤٥٢.

(٣) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٣٤.

(٥) انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٨٧م)، ص٩٣.

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٩٢م)، ص٢٤١ـ٢٤٣.

العامة التي يمكن أن نستنتجها من هذا الفصل أن هذا الموقف السلبي الذي اتخذه الحداثيون من التراث الإسلامي عموماً ومناهجه على الخصوص هو موقف تحكمه نزعة المماحكات السياسية والتعصب الأيديولوجي الأعمى للحداثة إضافةً أحياناً كثيرةً إلى الجهل المطبق بالتراث ومناهجه.

٣. ثم بعد عرض ونقد وجهة نظرهم حول مناهج التفسير الإسلامي انتقلنا إلى عرض أهمّ مناهجهم الحداثية التي يدعون إلى تبنيها لتفسير القرآن الكريم وقد استغرق ذلك الفصل الرابع بأكمله والذي تعرضنا فيه إلى مبدأين وثلاثة مناهج. فأما المبدآن فهما الموضوعية والشمولية، وأما المناهج فهي الألسنية المعاصرة، والمادية التاريخية، والمنهج الأسطوري.

أ. الموضوعية، دعا الحداثيون إلى ضرورة فصل الذات عن الظاهرة موضوع الدراسة والتجرد من أي عاطفة أو فكر مسبق من شأنه أن يوقع صاحبه في الوهم ومخالفة الحقائق. وللموضوعية في التعامل مع التراث شروط لابد من توافرها وهي:

- التعرف على طبيعة الظاهرة موضوع الدراسة.
- تحديد نوعية المنهج الملائم لدراستها. وهذا المنهج لا بد من توفره على ثلاث خطوات أساسية: أولاً؛ المعالجة البنوية أي تناسي كل المفاهيم المسبقة عن النص التراثي ودراسة ألفاظه من خلال شبكة علاقاته الداخلية. ثانياً؛ التحليل التاريخي، أي ربط النص بمجاله الثقافي، والسياسي، والاجتماعي. وكل هذا من أجل فهم تاريخية النص وإمكانيته التاريخية. ثالثاً؛ الكشف عن وظيفة النص الأيديولوجية الأولى[1].

غير أن الادعاء الحداثي وجدناه يعوزه السند الواقعي والنظري. فعلى المستوى الواقعي وجدنا الحداثيين أول من خرم هذا المبدأ وتنكر له عمليّاً إذ الموضوعية عندهم

(١) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٣٠-٣٢.

هي الانتصار للحداثة، وإنهاء خصومها، أما على المستوى النظري فقد رأينا أن المفهوم الذي تبناه الحداثيون للموضوعية هو مفهوم متقادم مخروم ومعارض بالحقائق الثلاث الآتية: أولاً؛ تشبع العقلانية بالقيم أي تأثرها بالمعايير الثقافية والتاريخية. ثانياً؛ تشبع الوقائع بالقيم لأن اللغة التي تتوسط بيننا وبين الوقائع التي نريد وصفها هي أداة مشبعة بالقيم الثقافية. ثالثاً؛ واقعية القيم أي أنها مرتبطة بالعقل والواقع وقابلة للتبليغ والفهم والتحليل المشترك[١].

ب. الشمولية، يرى الحداثيون أن الدراسة العلمية الواعية هي الدراسة التي لا تذيب الخاص في العام ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام، فهي دراسة شمولية تستوعب أجزاء الموضوع وتتناوله بأدوات ومناهج متعددة[٢]. وهي عندهم شرط أساس لفتح باب الاجتهاد بمفهومه الحداثي على مصراعيه، وذلك بنقد الإسلام بوصفه ظاهرةً خاصةً، وتقويمه على ضوء التنظير العلمي الحديث للدين والمجتمع والتاريخ[٣]. غير أن الذي تحقق منهم فعلاً هو التجزيئية بدل الشمولية والتعميم المخلّ بحقيقة الشيء بدل المعرفة والإحاطة به[٤] والتحريف المتعمد للمنقولات، والتعصب الأعمى في الولاء والانتماء والتحيز للفكر الوضعي على حساب الفكر الإسلامي[٥].وباختصار فإن الحداثيين قد سلكوا في دراستهم للتراث مبدأ التشطير من أجل توظيف جزء منه ضد جزئه الآخر في مواجهة خصومهم الأيديولوجيين الإسلاميين[٦].

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق. ص٣٥-٣٦.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص٤٢.

(٣) انظر: محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة خليل أحمد.(د. ن.، د. ت) ص ١١-١٢. ونصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص١٢.

(٤) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص٣٣.

(٥) انظر: عبد الحفيظ العبدلي، القراءة التجزيئية للتراث "نقد العقل العربي" نموذجاً، مصدر سابق، ص٨٢.

(٦) انظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مصدر سابق، ص١٢.

ج. الألسنية المعاصرة، وهي كل ما يتعلق بالدراسات اللسانية من وجهة نظر معاصرة، وقد تناولنا منها بالدراسة في هذا المحور مسألة الترادف، وقد رأينا أنه نظراً لتأثر الحداثيين بالمدرسة الوضعية في مراحلها الأولى فقد تبنى بعضهم نظريّاً القول بعدم الترادف محاولين إجراءه على القرآن الكريم مدّعين أن كل كلمة فيه تدل على معنى محدد ثابت لا يشاركها فيه غيرها ولا يتغير بتغير السياق، مثلها في ذلك مثل المصطلحات الفيزيائية والرياضية(١) إذ يرون أنه لا بد لكل مفهوم ذهني ما يقابله في الوجود المادي(٢). وفي المقابل نظروا إلى الترادف على أنه مظهر من مظاهر الشكلانية ونتيجة من نتائج الاستبداد وآثاره(٣). غير أنه زيادةً على مناقضتهم أنفسهم نظريّاً وتطبيقيّاً(٤) وجدناهم كذلك متخلفين حتى عن المناهج التي يدعون أنهم يأخذون بأحدثها ومرددين لنظريات قد تخلى عنها أصحابها فـ "فتجشتين Wittgenstein" رائد المدرسة الوضعية الذي اشتهر بالقول بعدم الترادف في أول كتاباته(٥) نجده يتراجع عن ذلك في آخر حياته ويقول بالترادف ويجعل السياق هو المحدد لمعنى الكلمات(٦).

د. المادية التاريخية، يحفل الحداثيون كثيراً بالمادية التاريخية، ويرون أنها النظرية القادرة على قراءة التراث ضمن حركيّته التاريخية واستيعاب قيمه النسبية وتحديد العلاقة

---

(١) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص٥٦ وانظر: منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص١٦٧؛ محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٤١ـ٤٢.

(٢) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٧١ـ٧٢.

(٣) انظر: محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص٣٢٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٤١ـ٤٢، محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص١٩٦. محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ج١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(5) See: Ludwig Wittgenstein (1988), Tractatus Logico-Philosophicus. D. F. Pears & B. F. McGuinness (trans.), 2ed. London and New Jersey: Humanities Press International, Inc, pp.21-23.

(6) See: Ludwig Wittgenstein (1960), The blue book. Oxford: Blackwell, p1,77; also of p. I, 7.

الموضوعية بيننا وبين العناصر التقدمية والديمقراطية منه [١] بل ذهب بعضهم إلى الادّعاء بأنه لا يوجد هناك اليوم نظريّة تضاهيها أو تقدر على تقديم تفسير موضوعيّ خلاّب لمثل وضعنا[٢] وقد حاول بعضهم اقتداءً بلينين[٣] إيجاد مبرر شرعي لها والادعاء بمطابقتها لآيات القرآن الكريم[٤]، وقد بيّنا تهافت هذه الأقوال وتناقضها، كما بيّنا عدم إمكانيّة تطبيق المادّية التاريخيّة لفهم القرآن الكريم لأنها لا تعدو أن تكون مجرّد بناء عقدي يقوم على بعض المسلّمات القبليّة المناقضة لمبادئ العقيدة الإسلامية وأن التخلّي عنها أو عن واحدة منها يؤدّي إلى انهيار كلّ النظرية وتقويضها من أساسها.

ه. المنهج الأسطوري، يرى الحداثيون أن المنهج الأسطوري هو منهج يعترف بالأسطورة بوصفها أسطورة، ثمّ يحاول دراستها وفهمها على ما هي عليه من أجل معرفة كيفية اشتغال الفكر الديني المرتبط بها ونقض مقولاته الأيديولوجية التبريرية التي تقف حاجزاً بينه وبين العلم والنقد التاريخي الصحيح[٥]. والقرآن عندهم ذو بنية أسطورية تختلط فيه الحوادث التاريخية الجزئية بالحكايات الشعبية العربية والأساطير القديمة فضلاً عن تأثيرات قصصية للتوراة والأناجيل "إن أساطير غلغاميش والإسكندر الأكبر والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحةً في القرآن. يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة والأناجيل والصابئين والحكايات العربية القديمة"[٦].

---

(١) انظر: حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٦.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، وجهة نظر، ص١٥٨-١٥٩.

(3) James Thrower (1983), op.cit., p.120.

وانظر: سعد مصلوح، "حول التفسيرات الماركسيّة لظهور الإسلام"، مجلة المسلم المعاصر، العدد السابع، ١٩٧٦، ص٥٧-٦٨.

(٤) انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص٢٣٠-٢٣٤.

(٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٣٤، ١٢٦، وسيّد محمود القِمْني، الأسطورة والتراث، ص٢٣.

(٦) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٨٤. وانظر: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، (بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م) ص٤٥.

وعندهم أن هذه التصورات القرآنية التي يصعب على وعيهم الحديث الراهن التصديق بها لا تزال تشكل مخيالاً كونياً وحقائق واقعيةً بالنسبة للنبي وأتباعه ـ الذين لا يزالون منتشرين إلى يومنا هذا ـ لأن وعيهم لا يستطيع التفريق بين الأسطورة، والتاريخ، أو بين العوامل المثالية التصورية، والعوامل الواقعية المادية[١]. وقد رأينا أن كلامهم هذا هو مجرّد تكرار مشوّه لما يدور في أوساط الفكر الأنتروبولوجي الغربي الذي ينطلق من مسلّمة تقول بوضعيّة كلّ الأديان وماديّتها وأنها صنعة بشريّة ونتيجة للتصور الخاطئ والوهم، لهذا فإنّ مهمّة الأنتروبولوجي تنصبّ وتتركّز على دراسة الوظيفة الاجتماعية لهذه الأديان[٢]. كما ثبت لدينا تهافتهم المنهجي ويتمثل ذلك في انطلاقهم من مسلّمات قبلية يخالفون بها ما وعدوا به من موضوعية[٣]، كما أنهم من ناحية أخرى قد خالفوا مبدأ الشمولية وتناولوا مواضيع لا يمتلكون الأدوات الكافية والمناسبة لتحليلها[٤].

٤. وبعد عرض منهجيتهم المقترحة خصصنا فصلين كاملين للمسائل التطبيقية يعنى الأول بالمسائل العقدية، والثاني بالمسائل الفقهية. فأما على المستوى العقدي فقد رأينا مدى الخلط العقدي الذي وقع فيه هؤلاء والذي ينتهي عند غاية واحدة وهي نفي الغيبيات ومحاولة إخضاع كل ماورد في القرآن إلى منطق الحس والتجربة، لهذا فقد انتهى بعضهم وفق تصور مادي أسطوري إلى نعت القصص القرآني بالتناقض، واللاواقعية مثلما فعل صادق جلال العظم، وسيد محمد القمني وبعضهم قد حاول تحت شعار منع الترادف إخضاع الآيات القرآنية إلى الفلسفة المادية وجعلها إما ناطقةً باسم الحتمية التاريخية مثلما فعل أبو القاسم حاج حمد، الذي اضطر لكي يثبت مراحل

(١) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص٩٩، وانظر كذلك: تعليق تلميذه هاشم صالح عليه في نفس المصدر والصفحة.

(2) See: Fiona Bowie (2000), The Anthropology of Religion: An Introduction, USA and UK.: Blackwell Publishers, p.4.

(٣) انظر مبحث الموضوعية من هذا الفصل.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٩٠، وكذلك ص١٩١.

تطوره التاريخي إلى تحريف معاني آيات القصص القرآني، والطعن في مقام النبوة كاتهام بعضهم بالإحيائية والبساطة العقلية. وإما إلى إثبات صراع المتناقضات، حيث جعل القرآن الكريم عبارةً عن قاموس للفلسفة الماركسية كما فعل محمد شحرور.

وأما على المستوى الفقهي فقد رأينا أن الغاية التي يصبو إليها هؤلاء من وراء تطبيقهم هذه المناهج هي إما الطعن في صحة المصحف كما فعل محمد أركون، أو القول بتاريخية النصوص الشرعية وتأويلها تأويلاً طبقيّاً كما حاول أن يفعل محمد عابد الجابري، أو القول بمحدودية ما تنطق به النصوص من أحكام وعدم صلاحيتها لعصرنا الحاضر بل وإنكار أن تكون هناك أحكام شرعية أصلاً كما حاول أن يفعل صادق بلعيد وحسين أحمد أمين، أو الدعوة إلى الإباحية والتحلل من كل عقد شرعي مثلما فعل محمد شحرور. هذا ملخص أهم ماورد في هذه الرسالة.

٢.١.٧. نتائج البحث:

إنّ أهم ما يمكن تسجيله من نتائج في هذا البحث هي كالآتي:

١. خطورة هذا الفكر الذي يهدف عن قصد أو غير قصد إلى تمييع الإسلام وتهميشه وجعله مطية لمحاربة الصحوة الإسلامية والحد من انتشارها والعمل على بثّ العلمنة وتوطينها. وباختصار فإنّ اهتمام الحداثيين بالدين هو اهتمام أملته الظروف الواقعية والصراعات الفكرية والسياسية ضدّ التيار الديني المتنامي.

٢. احتقار الحداثيين الواضح لمناهج التفسير الإسلامي والزهد فيها إلى درجة تصل أحياناً إلى العداء المكشوف غير أن هذا الاحتقار والعداء لا يصدر عن قناعات علمية واضحة بل عن تعصّب فكري، وانبتات حضاري وجهل مركب بالإسلام ومناهجه.

٣ التناقض المنهجي والضبابية التي يعاني منها الحداثيون، فهم لا يقدمون مناهج بل تصورات أيديولوجية مستوردة، وأشلاء معرفية متنافرة معظمها متقادم لم يعد لها

صدى في أوساط الفكر الغربي المأخوذة منه، وهي مع ذلك تتعارض مع بدهيات العقيدة الإسلامية، ولا يمكن بحال جعلها منهجاً بديلاً في فهم القرآن الكريم.

٤. إنّ التفاسير التي يقدمها الحداثيون سواء منها ما يتعلق بالعقيدة والفكر أو ما يتعلق منها بالمسائل الفقهية والتشريعية؛ هي تفسيرات منحرفة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومبادئه، وإن دلت فهي لا تدل إلا على مدى عمق الأزمة الفكرية والأخلاقية التي يعاني منها هؤلاء الحداثيون، وهي خير مؤشر على حدّة المأساة التي تعاني منها أمتنا حيث أصبح جزء من أبنائها، بل من صفوة مثقفيها يعملون بإخلاص وتفانٍ لتغيير معالمها وطمس هويتها وتقنين الفساد الفكري، والأخلاقي، والتشريعي، وهدم الدين باسم الدين، ووكلاء متطوعين لأيديولوجيات ثبت فشلها وإفلاسها. فهم يسيئون من حيث يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

٥. نظراً للمتغيرات الإقليمية والدولية على مستوى الخارطة الثقافية والسياسية والاقتصادية التي يمر بها العالم اليوم، فإنّ أخطر شيء يمكن أن يمثله هذا الاتجاه هو إمكانية استغلاله من قبل القوى المهيمنة وترويج أفكاره وفرضها على الشعوب الإسلامية بمنطق القوة، وجعلها الفهم الذي يجب على المسلمين اتباعه، ولعل مؤشرات هذا الاحتمال باتت مما لا يخفى على ذي بصيرة، ولعلّ قصة علاء حامد الموظف بمصلحة الضرائب بمصر ليست عنا ببعيدة حيث حصل على الجائزة الأمريكية وعُدَّ أحد أعلام حرية الرأي لا لشيء إلا لكتابه المشبوه(مسافة في عقل رجل) الذي تهجم فيه على الذات الإلـهية وسخر فيه من الأنبياء والرسل وطعن في القرآن إلى غيرها من النفايات الفكرية[1].

---

(١) انظر: كامل سعفان، هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني(القاهرة: دار الفضيلة، د. ط.، د. ت.) ص٩٧ـ١٠١.

٢,٧. آفاق البحث:

١,٢,٧. توصيات عامة:

بناءً على ما تقدم من نتائج فإنّ الباحث يدعو إلى أمور من أهمها:

١. مواصلة رصد هذه الظاهرة نفسها وتعميق البحث حولها، وهذا الأمر لا شك يحتاج إلى جهود متضافرة، وموجهة، وتسلح فكري ومادي ومعنوي، واطلاع وإلمام كاف بمناهج الفكر الإسلامي والفلسفات الغربية على حدّ سواء، مع الوعي الحضاري والشّعور بالذات ومميزاتها وحدودها الثقافية والأخلاقية والتاريخية.

٢. رصد آثار هذه الظاهرة على الفكر الإسلامي عموماً وعلى المجال التفسيري خصوصاً، وذلك من خلال دراسة التفسيرات الإسلامية التي ظهرت في هذه الفترة والتي تتمحور غالباً حول بعض القضايا المستجدة كقضية المرأة والشورى والربا والردّة إذ من المستبعد جدّاً أن لا يكون لمثل هذه الظاهرة الكبرى وما لها من النفوذ السلطوي والمعنوي والتي يقارب عمرها الثلاثة عقود أو يزيد أي صدى أو أي أثر على الفكر العربي الإسلامي وكلّ ذلك من أجل تنقية الفكر الإسلامي وتحصينه من هذه الأوبئة والسموم.

٣. إقامة مؤتمرات ومراكز بحوث متخصصة تعنى بدراسة هذه الظاهرة دراسة واعيةً وهادفةً ومراقبتها ورصدها وضبط آثارها المباشرة وغير المباشرة ومحاولة احتوائها وعدم التهاون في ذلك وسبق الأحداث قبل أن تسبقنا، وفتح منافذ لهذا الاحتقان قبل أن يبلغ السيل الزّبى وينفرط العقد خاصةً في مثل هذه الظروف الحرجة التي تمرّ بها الأمة الإسلامية وما يخيم على وجودها من ضبابية تكاد تعشي الأبصار بل وتعميها.

٢,٢,٧. اقتراحات منهجية لتجديد الدراسات القرآنية:

تجديد الدراسات القرآنية وتعميقها والارتقاء بها إلى ما يتناسب وحاجيات العصر،

إذ ليس هناك عصر من العصور التي عايشها القرآن الكريم دعت الحاجة فيه إلى تجديد مناهج التفسير مثل عصرنا الحاضر، يقول محمد حسين: "إن مهمة التفسير القرآني في العصر الحديث وفي المنظور العصري للمفاهيم والقيم تتبلور في بيان مواكبة القرآن للحياة، وتتأكد في ممازجة الهدف الديني في القرآن للهدف الاجتماعي، وإنما يبرز هذا الدور البَنَّاء لتفسير القرآن الكريم بإعطاء الحلول الإنسانية المناسبة لمشكلات الجيل في الحياة"(١) ولكن لهذا التجديد ضوابط لا بد من مراعاتها:

١. احترام الثوابت: ما دام التجديد أمراً لازماً وضرورياً، لكل عصر بحسب ما أتيحت فيه من وسائل واستجدت فيه من وقائع، فلا بدّ لكل من يتصدى لهذا الأمر أن يكون عالماً بأصول المجدَّد وفروعه، وثوابته، ومتغيراته حتى لا يقع في الخلط ويهدم من حيث أراد الإصلاح، فإن يأتي أحد ويقول أن الثابت في التشريع هو المبدأ وليس الشكل، أو يقول بأن السنة هي تجربة تاريخية خاصة بعصرها الذي ظهرت فيه ولا تلزم من بعده من العصور، لهو أمر في غاية الخطورة لما يؤدي إليه من نسف للدين من أساسه والتحلل من عقده، وفتح الأبواب على مصراعيها للأفكار الهدامة تفعل فعلها في كيان الأمة، وتكمل هدم ما أبقته السنون من بقايا الخير فيها.

لذا وجب على المتطلعين إلى التجديد وبناء المناهج أن يعرفوا أن الثوابت هي العاصم والحافظ لكيان الأمة وعليها مدارها، فالمساس بها والنيل منها هو مساس بروح الأمة وطعن لها في عمودها الفقري، بل وتعريض لها لمزيد من الخطر والضياع، ورحم الله سيد قطب حينما قال: "فلكل نجم ولكل كوكب فلكه ومداره، وله كذلك محوره الذي يدور عليه في المدار. وكذلك الحياة البشرية لا بد لها من محور ثابت، وإلا انتهت إلى الفوضى والدمار، كما لو انفلت نجم من مداره، أو ظل يغير محوره بلا ضابط ولا

---

(١) محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، ص١٥٠.

نظام..."[١].

فعلى المجدد الحذر من الانزلاق في مثل هذه المتاهات، وبعدها تصبح عملية التجديد مسألةً ضروريةً دعت إليه طبيعة القرآن أولاً، وحاجة المسلمين إلى مواكبة عصرهم ثانياً، ولن يكون ذلك إلاّ باستيعاب باقي الشروط اللاحقة.

٢. معرفة التراث: ولكي تكون عملية التجديد رصينةً وأصيلةً وذات جذور حضارية تتلقى دعمها وتستمد قوتها من مخزون الأمة النفسي، لا بدّ لها من استيعاب التراث استيعاباً يسمح بمعرفة مواطن القوة فيؤخذ بها ومواطن النقص فيُتفاداها. ولا أعني بهذا الإحاطة بكل جزئيات التراث، فإن هذا مما يبدو شبه متعذر ولكن على أقل تقدير الإلمام إلماماً تامّاً بالأصول التي أنتجت هذا التراث العظيم ولعل من أهمها قواعد اللغة العربية من نحو، وصرف، وبلاغة.

ويُعد الاستخفاف باللغة العربية وقواعدها وزعم الاستغناء عنها باللسانيات الحديثة خرقاً لأصول العلم ومناهجه، وتشكيكاً فيما أصبح من عداد المسلَّمات. يقول اللسانيُّ الكبير الدكتور محمد الحناش: "إن كل دارس لعلم اللغة المعاصر، في أي بقعة من الوطن العربي إذا أراد خدمة هذه اللغة فأول شيء يتحتم عليه القيام به هو عقد الألفة والصداقة مع النحاة واللغويين القدماء من خلال كتبهم المنشورة أو المخطوطة... إذن يفترض من كل دارس(لساني) أنه يعرف تراثه، هذه قضية لا تناقش إذ أصبحت في عداد المسلَّمات المعروفة"[٢].

إذاً فمعرفة اللغة العربية تجعلنا غالباً في مرحلة متقدمة، وتقرّب لنا مسافات تاهت فيها المدارس اللسانية عبر رحلتها الطويلة إلى أن وصلت أو قاربت ما وصل إليه علماؤنا

---

(١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي(د. م: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص٦٧.

(٢) محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات(الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٩٨٠م) ص ٥.

في عصور ازدهار اللغة العربية. فهذه أحدث المدارس اللسانية توصلت إلى ما انتهت إليه البلاغة العربية. يقول الأستاذ محمد بنور(اللساني) بالجامعة التونسية: "تشير التداوليات الحديثة والبلاغة العربية إلى معانٍ متقاربة إلى درجة أننا حين نطلق اسم الواحدة فإننا نريد بها الأخرى، ويظهر هذا التداخل في فكرة إنكار استقلالية التركيب أو الدلالة عن الاعتبارات السياقية"(١).

٤. الاطلاع على المناهج المعاصرة: ومما يخدم عملية التجديد والتفسير خاصةً الاطلاع على ما توصلت المدارس المعاصرة من مناهج وعلوم، لأن ذلك يساعد على فهم القرآن فهماً يتناسب وعصر المفسر، وقديماً قرر علماؤنا رحمهم الله قاعدة(تغير الأحكام بتغير الأزمان) ولا يكون ذلك إلاّ بتغير وسائل الفهم التي يتطور فهم النص بتطورها، وهذا يتطابق ومقاصد القرآن الدعوية. يقول ابن عاشور ـ في معرض رده على الشاطبي عند اعتراضه على بعض المفسرين لإدخالهم بعض العلوم الحكمية والطبيعية في فهم القرآن ـ: "إن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية، فلا بدّ أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة"(٢).

وليس هنالك اليوم لدى المفسر من علوم مستجدة هي أولى بالدراسة والاهتمام من تقنيات اللغة والبلاغة الحديثة التي اعتنت بدراسة الكلمة وتفننت في وسائل فهمها وإيصالها واستقبالها وتوظيفها مما يجعل الأمر لزاماً على كل من تصدى لفهم كتاب الله أن تكون له دراية بهذه التقنيات التي لا شك أنها تساعده وتفتق ذهنه على مسائل دقيقة وحكم خفية من كتاب الله قد لا تظهر لغيره ممن لم يطلع عليها. ولعل أعظم مجال يمكن

(1) A. Bannour, Rhetorique des attitudes propositionnelles de la nature du signe aux frontieres du sens, Université de Tunis I, Faculté des lettres de la Manouba, Volume I 1, p. 25.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج١، ص٤٤ـ٤٥.

أن يستفيد فيه المسلمون من هذه التقنيات الحديثة هو مجال تنزيل الأحكام وتطبيقها إذ أن المشكلة اليوم ليس في معرفة الأحكام، فالأحكام وقواعد استنباطها عموماً واضحة ولا تشكل حرجاً على المسلمين اليوم، وإنما القضية التي تواجههم وتحتاج إلى مزيد من التأصيل والفهم الجديد هي فهم مقتضى الحال واختيار الحكم المناسب للنازلة المناسبة بما يخدم مصالح العباد ويتوافق ومقاصد الشارع. ولكن لهذا الأمر شروط وضوابط لا بدّ من مراعاتها:

أ. أن لا يُكتفى من هذه العلوم بالمعرفة السطحية العابرة، بل لا بدّ من استيعابها استيعاباً كاملاً يسمح بهضمها وتجاوزها إن أمكن، وهذه مسؤولية ملقاة على عاتق المؤسسات العلمية الإسلامية التي بَوَّأت نفسها لهذه المهمة، بإعداد الكوادر العلمية القادرة على حمل هذه المسؤولية وذلك لا يكون إلاّ بتوفير مناخ علمي سليم، بعيداً عن التوجيهات القسرية التي تقرر النتائج قبل معرفة مقدماتها.

ب. إتقان الدُّربة في استخدام هذه الآليات وتوظيفها التوظيفَ السليمَ، ولا يقع المجدد فيما وقعت فيه تلك الفئة التي عناها الدكتور طه عبد الرحمن بقوله: "أنها لم تبرهن على تحصيل الدُّربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة. فضلاً عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه إجرائيتها"[(١)]. وهذا مجال خصب للبحث والتنقيب يحتاج إلى جهود جماعية كبرى تبين معالمه، وتروض شارده حتى يستأنس ويصبح خادماً لثوابت الدين.

هذه هي أهم النتائج التي أردت إثباتها في نهاية هذا البحث، علها تكون معالم وإشارات ولبنات صالحة تفيد المهتمين بهذا الميدان العظيم ـ تجديد مناهج التفسير ـ التي

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص٢٥.

ما زالت تحتاج إلى جهود جبارة ومخلصة. سلاحها العلم ورايتها الحق وغايتها خدمة الأمة والبشرية جمعاء، بإظهار محاسن هذا الكتاب الكريم الذي أنزله الله رحمةً للعالمين.

وأخيراً هذا هو جهد المقلّ، وأحمد الله على ما وفّق، وأسأله المغفرة فيما قصّرت، وأستعينه العون والتوفيق فيما يأتي إنّه نِعْمَ المولى ونعم النصير.

ثبت المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: المراجع العربية:

١. آبادي، محمد شمس الدين، عون المعبود شرح سنن أبي داود(بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م،).

٢. إبراش، إبراهيم، البعد القومي للقضية الفلسطينية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧م).

٣. إبراهيم، حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م).

٤. ابن الجوزي، عبد الرحمن، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي المباري(المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٤).

٥. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الإيصال في المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م).

٦. ابن زكريّا، أحمد بن فارس، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان(بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٦م).

٧. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون(مصر: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٨١م).

٨. ابن سيدة، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق محمد علي النجار(مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٧٣م).

٩. ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر، التحرير والتنوير(تونس: الدار التونسية

للنشر، طرابلس: الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، د. ت.).

١٠. ابن عبّاد، إسماعيل، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين(بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٤م).

١١. ابن العربي، محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي(بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٨٧م).

١٢. ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم(القاهرة: دار التراث، د. ط، د. ت).

١٣. أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين(بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥م)

١٤. أبو ريان، محمد علي، الإسلام في مواجهة الفكر الغربي المعاصر(الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩م).

١٥. أبو زيد، أحمد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز(الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٩م).

١٦. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن(المغرب: المركز الثقافي العربي).

١٧. أحمد، رفعت سيد، ثورة الجنرال جمال عبد الناصر(بيروت: دار الجيل، والقاهرة: دار الهدى، ط١، ١٩٩٣م).

١٨. أركون، محمد، "الإسلام والتاريخ والحداثة"، مجلة الوحدة، العدد ٥٢، ١٩٨٩م.

١٩. الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة خليل أحمد(د. م.، د. ت).

٢٠. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح(بيروت، مركز الإنماء

القومي، ط.٢، ١٩٩٦م).

٢١. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.٢، ١٩٩٦م).

٢٢. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح(بيروت/لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩١م).

٢٣. نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيّم(بيروت: دار عطية للنشر، ط.١، ١٩٩٦م).

٢٤. الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح(بيروت ولندن: دار الساقي، ط.١، ١٩٩٩م).

٢٥. إسماعيل، فادي، الخطاب العربي المعاصر(فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١م).

٢٦. آل ياسين، الشيخ محمد حسن، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني(بيروت: دار النفائس، ط٧، ١٩٨٧م).

٢٧. أمين، حسين أحمد، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية(الكويت والقاهرة: دار سعاد الصباح، ط٣، ١٩٩٢م).

٢٨. بخش، خادم حسين إلهي، القرآنيّون وشبهاتهم حول السنة قديماً وحديثاً وبيان آرائهم والرد عليها(السعودية: مكتبة الصديق، ط ١، ١٩٨٩م).

٢٩. البشري، طارق، الديمقراطية ونظام ٢٣يوليو ١٩٥٢-١٩٧٩(بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٧م).

٣٠. بشوش، محمد، تطور الوعي القومي في المغرب العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦م).

٣١. بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام(تونس: مركز النشر الجامعي، ١٩٩٩م).
٣٢. الترمسي، محفوظ بن عبد الله، شرح على منظومة علم الأثر لجلال الدين السيوطي(بيروت: دار الفكر، ط٤، ١٩٨١م).
٣٣. التل، سهير سلطي، حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦م)
٣٤. تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط(دمشق: دار دمشق، ط٥، ١٩٨١م)
٣٥. التيمومي، الهادي، تطور الوعي القومي في المغرب العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦م).
٣٦. الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٥م).
٣٧. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات(بيروت: مركز الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م).
٣٨. المسألة الثقافية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٤م).
٣٩. بنية العقل العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.٤، ١٩٩٢م).
٤٠. وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٢م).
٤١. جبر، دندل، الشيوعية منشأً ومسلكاً(الأردن: مكتبة المنار، ط٣، ١٩٨٥م).
٤٢. الجرجاني، السيد الشريف علي محمد، التعريفات(مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٨م).

٤٣. جعفر، عبد الوهاب، البنيوية في الإنثروبولوجيا وموقف سارتر منها(مصر: دار المعارف).
٤٤. جغيم، نعمان، "القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام"، التجديد، مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الخامسة، العدد التاسع، فبراير ٢٠٠١م.
٤٥. الجندي، أنور، هزيمة الشيوعية في عالم الإسلام(مصر: دار الاعتصام، د.ت).
٤٦. حاج حمد، محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل(بيروت: ندار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٦م).
٤٧. حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية(فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م)
٤٨. ـ العالمية الإسلامية الثانية(بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط١٩٩٦، ٢).
٤٩. حجي، طارق، تجربتي مع الماركسية(القاهرة، جدة: مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ط١، ١٩٨٣م).
٥٠. حرب، علي، نقد النص(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٣م).
٥١. حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر(مصر: دار المعارف، ط٢، د.ت).
٥٢. حليم، بركات، المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعيّ اجتماعيّ(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٩١م).
٥٣. حماد، مجدي، ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣م).

٥٤. حماد، مجدي، العسكريون العرب وقضية الوحدة(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧م)

٥٥. الحمصي، محمود، خطط التنمية العربية واتجاهات التكاملية والتنافرية، دراسة للاتجاهات الإنمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، ١٩٦٠- ١٩٨٠(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٨٦م).

٥٦. حنا، عبد الله، من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان النصف الأول من القرن العشرين(دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧م).

٥٧. الحناش، محمد، البنيوية في اللسانيات(الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ١٩٨٠م).

٥٨. حنفي، حسن، التراث والتجديد موقف من التراث القديم(القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٨٧م).

٥٩. خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة(بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥م).

٦٠. خضر، بشارة، أوروبا والوطن العربي(القرية والجوار)(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣م).

٦١. الدرا، أميرة، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٣م).

٦٢. الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط٣، ١٩٨٦م)

٦٣. الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آدب العرب(بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٧٤م).

٦٤. الريحاني، أمين، القوميات(بيروت: دار الجيل، ط٧، ١٩٨٧م).

٦٥. زكريا، فؤاد، مستقبل الأصولية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حنفي(مجلة الفكر، العدد ٤ ديسمبر ١٩٨٤م)

٦٦. زيدان، محمود فهمي، في فلسفة اللغة(بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٥م).

٦٧. سالم، محمد السيد، التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٧م).

٦٨. السامرائي، عبد الله سلوم، تطور الفكر القومي العربي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦م).

٦٩. سعفان، كامل، هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني(القاهرة: دار الفضيلة، د. ط.، د. ت.).

٧٠. سلام، رفعت، بحثاً عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)

٧١. سلوت، برنيس وآخرون، الأسطورة والرمز، ترجمة، جبرا إبراهيم جبرا(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠م)

٧٢. سليمان، أحمد، ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى(الكويت: دار القلم، ط٢، ١٩٨٧م).

٧٣. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان، الإتقان في علوم القرآن(مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٤، ١٩٧٨م).

٧٤. السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها(صيدا: المكتبة العصرية).

٧٥. الشامي، مكي، السنة النبوية ومطاعن المبتدعة فيها(عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م)

٧٦. شاهين، توفيق، المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقاته(القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٠م).

٧٧. شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة(دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٠).

٧٨. شحرور، محمد، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع(دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م).

٧٩. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة(تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢).

٨٠. شقير، حفيظة، "المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٣).

٨١. شكري، غالي، أقنعة الإرهاب، البحث عن علمانية جديدة(القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب).

٨٢. شكري، غالي، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي(بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٩٨٣م).

٨٣. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير(بيروت: عالم الكتب، د. ط.، د. ت.).

٨٤. الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة(بيروت: دار العلم للملايين، ط١٠، ١٩٨٣م).

٨٥. صالح، محسن، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد ١٩١٧ ـ ١٩٤٨(الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٩م).

٨٦. صبري، الشيخ مصطفى، قولي في المرأة، ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب، تحقيق: حسن سويدان، الشماحي(بيروت، دمشق: دار القادري، ط١، ١٩٩٣م).

٨٧. صبور، الحمد، المعرفة والسلطة في المجتمع العربي الأكاديميون العرب والسلطة(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م).

٨٨. الصغير، محمد حسين علي، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع).

٨٩. طارق، مهدوي، الإخوان المسلمون على مذبح المناورة(د. م: دار آزاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٦م).

٩٠. الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن(مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، ١٩٦٩م).

٩١. طرابيشي، جورج، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي(لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١م).

٩٢. ـ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة(بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م).

٩٣. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٤م).

٩٤. عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م).

٩٥. عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، د. ت.).

٩٦. عبد الوهاب، ليلى، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩م).

٩٧. العبدلي، عبد الحفيظ، القراءة التجزيئية للتراث "نقد العقل العربي" نموذجاً(بحث غير مطبوع قدم لنيل درجة الماجستير بكلة معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ١٩٩٨م).

٩٨. العرشاني، عوض، الإرهاب الشيوعي في اليمن الجنوبي(القاهرة: مطبعة الصباح للطبع والنشر، ط٢، ١٩٧٩م).

٩٩. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري(القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨م).

١٠٠. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري(القاهرة: المكتبة السلفية، ط٣، ١٤٠٧هـ).

١٠١. العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني(بيروت: دار الطليعة، ط٧، ١٩٩٤م).

١٠٢. دفاعاً عن المادية والتاريخ(بيروت: دار الفكر الجديد، ط.١، ١٩٩٠م).

١٠٣. العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م).

١٠٤. عمارة، محمد، الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين(مصر: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٢م).

١٠٥. الغلاييني، مصطفى، جامع الدّروس العربية، مراجعة عبد المنعم خفاجة (بيروت: المكتبة العصرية، ط.٢٢، ١٩٨٩م).

١٠٦.القاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق محمد بهجة البيطار(بيروت: دار النفائس، ط١، ١٩٨٧م).
١٠٧.القاضي، عبد الفتاح، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة(بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م).
١٠٨.القراءات الشاذة(بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م).
١٠٩.القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن(بيروت: مؤسسة مناهل العرفان ودمشق: مكتبة الغزالي، د. ط.، د. ت.).
١١٠.قطب، سيد، خصائص التصور الإسلامي(د. م: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ط٣، ١٩٨٣م).
١١١.القمني، سيد محمد، الأسطورة والتراث(القاهرة: سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٣م).
١١٢.محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي(بيروت: دار الشروق، ط٩، ١٩٩٣م).
١١٣.مروه، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية(بيروت: دار الفارابي، ط٥، ١٩٨٥م).
١١٤.مصلوح، سعد، "حول التفسيرات الماركسيّة لظهور الإسلام"، مجلة المسلم المعاصر(العدد السابع، ١٩٧٦م).
١١٥.المطهري، آية الله مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التسخيري(طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ط.٣، ١٩٨٥م).
١١٦.مفتاح، الجيلاني، تقويم منهجية المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم(أبو القاسم حاج حمد نموذجاً)(الجامعة السلامية العالمية بماليزيا، بحث

غير مطبوع، ١٩٩٨م).

١١٧.مكي، عباس، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٩٣م).

١١٨.المنجّد، ماهر، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن،(دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٤م).

١١٩.المهدوي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن(ليبيا: الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٩٠م)

١٢٠.النجار، باقر سلمان، المرأة العربية بين نقل الواقع وتطلعات التحرر(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩م).

١٢١.النجار، عبد المجيد، صراع الهوية في تونس(باريس: دار الأمان للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م).

١٢٢.النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، سنن، وعليها شرح لجلال الدين السيوطي(القاهرة: دار الريان للتراث، د. ط. د. ت.).

١٢٣.نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية(بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م).

١٢٤.نظمي، وميض جمال عمر، قضية التخلف والتقدم مع التركيز على التجربة العربية(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٥م).

١٢٥.النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط١، ١٩٩١م).

١٢٦.النووي، محي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم(بيروت: دار القلم، «كتاب المساقاة»).

١٢٧.وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين(بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٧١).

١٢٨.ولسن، جون أ. وآخرون، ما قبل الفلسفة(الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى)، ترجمة جبرا، إبراهيم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠م).

ثالثا: المراجع الإنكليزية:

1. Mohammad Arkoun (1994), Rethinking Islam. Robert D. Lee (Trans.), West View Press.
2. Tareq Y. Ismael and Rifa'at El - Sa'id (1990), The Communist Movement in Egypt: 1920 - 1988. 1st edn. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
3. Bowie, Fiona (2000), The Anthropology of Religion, an Introduction, USA & UK: Blackwell Publishers.
4. Buccaile, Maurice (1982), What is the Origin of Man?, Alstair D. Pannel & the Author (trans.), 8th edn. Paris: Seghers.
5. Burton, John (1990), The Sources of Islamic Law, Islamic Theories of Abrogation. London: Edinburgh University Press.
6. Flack, Colin (1994), Mythy, Truth and Literature, Towards a True Post Modernism, 2nd ed. Cambridge University Press.
7. Ghosh, B. N. (1987), Scientific Method and Research, 4th ed. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited.
8. McClain, Ernest G. (1981), Meditations Through the Qur'an. U.S.A.: Nicolas Hays, Inc.
9. Mitchell, Richard P. (1993), The Society of Muslim Brothers. New York: Oxford University Press.
10. Newton, Rae R. & Rudenstam, Kjell (1999), Your Statistical Consultant. USA: Sage Puplications, Inc.

11. Suchting, W.A.(1986), Marx and Philosophy, New York: New York University Press.

12. Taylor, Alan R.(1988), The Islamic Question in Middle East Politics. London: Boulder and, westview Press.

13. Thrower, James(1983), Marxist - Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR. Berlin, New York & Amsterdam: Mouton Publisher.

14. Torry, Charles Cutler(1967), The Jews Foundation of Islam. New York: KTAV Publishing House, Inc.

15. Watt, W. Mongomery & Bell, Richard(1970), Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press.

16. Wittgenstein, Ludwig(1993), The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations'. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell.

17. Tractatus Logico-Philosophicus.D.F.Pears&B. F. McGuinness(trans.), 2nd ed. London and New Jersey: Routledge Humanities Press International, Inc

18. Ziring, Lawrence(1981), The Middle East Political Dictionary, 5th edn. California: ABC - Clio Information Services.

رابعا: المراجع الفرنسية:

1. Mohammad Arkoun(1982), Lectures du Coran, Paris: GP. Maisonneuve et Larose.

2. Ouvertures sur l'Islam. Jaques Grancher(edit.). (1989)

3. Pour une Critique de la Raison Islamique. Paris: Maisonneuve et Larose. (1984)

4. Bannour(n.d), Rhetorique des attitudes propositionnelles de la nature du signe aux Frontieres du sens, vol. 1. Tunis: Universite' de Tunis 1, Faculte des lettres de la Manouba.

5. Ducasse, Raymond(1908), Mohamet Dans Son Temps. Geneve: Imprimerie Louis Gilbert & C. Grand Rue, 40.

فهرس المحتويات

تم الكتاب

بحمد الله تعالى

١- ربما لا توجد - فيما نعلم - دراسة علمية متخصصة ترصد ظاهرة الحداثيين العرب ومحاولاتهم في تفسير القرآن الكريم وفق مناهج ونظرات خاصة أو مستوردة .

٢- لا يقف المتنورون والمفكرون الإسلاميون من الجديد موقف الرفض أو التشكيك أو التحفظ لأنه جديد ، بل يسعون لفهمه ومعالجته معالجة علمية، تبقي على ماهو حق وصواب، وتسقط ما هو باطل أو خطأ .

٣- كانت ساحة تطبيقات مناهج الحداثيين الأولى هي القرآن الكريم ، فطرحت أفهاماً وأثارت إشكاليات لم يعهدها المسلمون من قبل.

لكل ما تقدم جاء هذا الكتاب ليكون دراسة شاملة لهذه الظاهرة ، ورصد مناهجها ، ودراستها ونقدها داخلياً؛ علها تسهم في إثراء الفكر الإسلامي وتطويره ، وتحمي قبل ذلك وبعده الكتاب الكريم من أي تلاعب أوتحريف.



سورية - دمشق
ص.ب ١١٢٧١
هاتف: ٠٠٩٦٣١١٢٢٢٠٩٥٧
جوال: ٠٠٩٦٣٩٣٧٢٣٦٨٤
www.nahdah.net
E-mail:info@nahdah.net